EMMANUEL LEVINAS



De la existencia al existente

Con un ensayo de
Patricio Peñalver



Emmanuel Lévinas

DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE

Traducción de Patricio Peñalver

Con un ensayo de
PATRICIO PEÑALVER

ARENA LIBROS

Título original:
De l'existence à l'existant

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio francés de Asuntos Exteriores y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P. A. P. "García Lorca")

C/ NOVICIADO, 10, 2º C
28015 - MADRID
Tel./Fax: 91 522 80 95
E-mail: arena@cgtrabajosocial.es

MAQUETACIÓN Y PORTADA: EDUARDO ESTRADA.
ISBN: 84-930708-5-8

IMPRESO EN MADRID
DEPÓSITO LEGAL: M-38160-2000
IMPRESO EN GRÁFICAS PEDRAZA
TELS.: 91 542 38 17 / 91 559 01 20
PZA. DE LOS MOSTENSES, 1 - BAJO
28015 MADRID

INDICE:

INTRODUCCIÓN

La distinción entre lo que existe y esta existencia misma, entre el individuo, el género, la colectividad, Dios, que son seres designados por sustantivos, y el acontecimiento o el acto de su existencia, se impone a la meditación filosófica con la misma facilidad con que se borra para ella. Hay algo así como un vértigo para el pensamiento al asomarse al vacío del verbo *existir*, del que no se puede, al parecer, decir nada, y que sólo se vuelve inteligible en su participio —el existente—, en lo que existe. El pensamiento se desliza insensiblemente desde la noción del ser en cuanto ser, desde aquello por lo que un existente existe —a la idea de causa de la existencia, de un «ente en general», de un Dios, cuya esencia no contendría en rigor más que la existencia, pero que no sería menos un «ente», y no el hecho o la acción, o el acontecimiento puro o la obra de ser. Aquélla quedará comprendida en su confusión con el «ente».

La dificultad de separar ser y «ente», y la tendencia a ver el uno en el otro, no son por cierto en absoluto accidentales. Son debidas a la costumbre de situar el instante, átomo del tiempo, más allá de todo acontecimiento. La relación entre «ente» y «ser» no enlaza dos términos independientes. El «ente» ha hecho ya un contrato con el ser; no se lo puede aislar. Es. Ejerce ya sobre el ser el dominio mismo que ejerce el sujeto sobre el atributo. Lo ejerce en el instante, que, para el análisis fenomenológico, es indescomponible.

Pero cabe preguntarse si esta adherencia del «ente» al ser está simplemente dada en el instante, si no es llevada a cabo por la *estancia* misma del instante; si el instante no es el acontecimiento mismo por medio del cual en el puro acto, en el puro verbo ser, en el *ser en general*, se pone un «ente», un sustantivo que se adueña de aquél; si el instante no es la «polarización» del *ser en general*. El comienzo, el origen, el nacimiento ofrecen precisamente una dialéctica en la que ese acontecimiento en el seno del instante se hace sensible. Para el «ente» que comienza no hay sólo que encontrar una causa que lo cree, sino que hay que explicar lo que en él acoge la existencia. No es que el nacimiento sea la recepción de un depósito o de un don por un sujeto preexistente; incluso la creación *ex nihilo*, que comporta por parte de la criatura una pura pasividad, le impone a aquélla, en el instante de su surgimiento, que sigue siendo el instante de creación, un acto sobre su ser, el dominio del sujeto sobre su atributo. El comienzo es ya esa posesión y esa actividad de ser. El instante no es un bloque, está articulado. Por medio de esa articulación es como se distingue de lo eterno, que es simple y ajeno al acontecimiento.

Desligado del «ente» que lo domina, el acontecimiento de ser, el ser en general, ¿qué es? ¿Qué significa su generalidad? Con seguridad otra cosa que la generalidad del género. Ya el «algo» en general, la forma pura de objeto, que expresa la idea del «ente» en general, se sitúa por encima del género, puesto que no se desciende de él hacia las especies añadiendo diferencias específicas. La idea del «ente» en general merece ya el nombre de trascendente que los aristotélicos medievales aplicaban al uno, al ser y al bien. Pero la generalidad del ser —de lo que constituye la existencia del existente— no equivale a esa trascendencia. El ser se rehúsa a toda especificación y no especifica nada. No es ni una cuali-

dad que un objeto soporte, ni el soporte de cualidades, ni el acto de un sujeto, y sin embargo, en la fórmula «esto es», el ser se convierte en atributo, puesto que estamos inmediatamente obligados a declarar que ese atributo no añade nada al sujeto. ¿No habrá entonces que ver, en la dificultad misma de comprender la categoría según la cual el ser pertenece a un «ente», la señal del carácter impersonal del ser en general? ¿No se convierte el ser en general en el ser de un «ente» mediante una inversión, mediante el acontecimiento que es el presente y que constituye el tema principal de este libro? Y si el ser, por sí mismo, se rehúsa a la forma personal, ¿cómo abordarlo? [1].

Este trabajo se articula, pues, de la siguiente manera: intenta abordar la idea del ser en general en su impersonalidad para, a continuación, analizar la noción del presente y de la posición donde, en el ser impersonal, surge, como por efecto de una hipóstasis, un ser, un sujeto, un existente. Pero no hemos planteado esas preguntas a partir de ellas mismas. Nos parece que proceden de ciertas posiciones de la ontología contemporánea que a su vez ha permitido renovar la *problemática* filosófica.

La renovación de la ontología en la filosofía contemporánea no tiene ya nada en común con el realismo. La investigación no supone una afirmación de la existencia del mundo exterior y de su primacía en relación con el conocimiento. Afirma que el hecho esencial de la espiritualidad humana no reside en nuestra relación con las cosas que componen el mundo, sino que está determinada por una relación que, a

---

[1] El comienzo de esta *Introducción* se publicó, seguido del parágrafo 2 del capítulo 3 de este trabajo, en *Deucalion I*, con el título *Hay*.

través de nuestra existencia, mantenemos ya de entrada con el hecho mismo de que hay ser, con la desnudez de ese simple hecho. Esa relación, lejos de enmascarar una tautología, constituye un acontecimiento cuya realidad y carácter, en cierto modo sorprendente, se ponen de manifiesto en la inquietud, la cual la lleva a cabo. El mal del ser, el mal de la materia de la filosofía idealista, se convierte en el mal de ser.

La preocupación de esta relación entre el yo y su existencia, la aparición de la existencia como una carga que asumir, se vuelve particularmente punzante en ciertas situaciones que el análisis filosófico solía dejar a la psicología, y en las que vamos a fijarnos: el cansancio y la pereza.

Si, al comienzo, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida —para la noción de la ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser— en la filosofía de Martin Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía, así como por la convicción de que no cabría salir de ese clima dirigiéndose a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana.

La idea que parece presidir la interpretación heideggeriana de la existencia humana consiste en concebir la existencia como éxtasis, posible, a partir de ese momento, tan sólo como un éxtasis *hacia el fin*; y, en consecuencia, en situar lo trágico de la existencia en esa finitud y en esa nada a la que el hombre se arroja a medida que existe. La angustia, comprensión de la nada, no es comprensión del ser más que en la medida en que el ser mismo se determina por medio de la nada. El ser sin angustia sería el ser infinito, si es que esa noción no fuese contradictoria. La dialéctica del ser y la nada sigue dominando la ontología heideggeriana en la que

el mal es siempre defecto, es decir, deficiencia, falta de ser, es decir, nada.

Vamos a intentar poner en cuestión la idea de que el mal es defecto. ¿Acaso el único vicio que comporta el ser reside en su limitación y en la nada? ¿No tiene el ser en su positividad misma algún mal de fondo? ¿No es tan original la angustia ante el ser —el horror del ser— como la angustia ante la muerte? ¿No es tan original el miedo de ser como el miedo por el ser? Más original incluso, puesto que de éste podría darse cuenta mediante aquél. ¿No serán el ser y la nada, equivalentes o coordinados en la filosofía de Heidegger, más bien fases de un hecho de existencia más general, que la nada ya no constituye de ninguna manera, y a lo que llamaremos el hecho del *hay* y en el que se encuentran confundidas la existencia subjetiva de donde parte la filosofía existencial y la existencia objetiva del antiguo realismo? Ya que el *hay* nos tiene totalmente cogidos, no podemos tomar a la ligera la nada y la muerte y temblamos ante ellas. El miedo de la nada no mide más que nuestro empeño en el ser. La existencia por mor de sí misma, y no en virtud de su finitud, entraña un elemento trágico que la muerte no podrá resolver.

LA RELACIÓN CON LA EXISTENCIA
Y EL INSTANTE

1º *La relación con la existencia*

Expresiones como «mundo roto» o «mundo trastornado», por corrientes y banales que hayan llegado a ser, no dejan de expresar un sentimiento auténtico. La divergencia entre los acontecimientos y el orden racional, la impenetrabilidad recíproca de los espíritus opacos como la materia, la multiplicación de lógicas, absurdas unas para otras, la imposibilidad que tiene el *yo* de juntarse con el *tú*, y, por consiguiente, la incapacidad de la inteligencia para aquello que tendría que ser su función esencial —estas constataciones despiertan, en el crepúsculo de un mundo, la antigua obsesión del fin del mundo.

Este término, desembarazado de toda reminiscencia mitológica, expresa un momento del destino humano, un momento de cuyo análisis cabe extraer su significado. Momento límite que comporta, justo por eso, enseñanzas privilegiadas. Pues allí donde el juego perpetuo de nuestras relaciones con el mundo queda interrumpido no encontramos, como podría uno pensar erróneamente, la muerte, ni el «yo puro», sino el hecho anónimo del ser. La relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Ésta es anterior al mundo. En la situación del fin del mundo se pone la relación primera que nos ata al ser.

Pero la palabra relación no es propia aquí. Supone términos, Así, pues, sustantivos. Los supone coordinados, pero también independientes. La relación con el ser se parece a eso sólo muy lejanamente. Aquélla es relación por analogía.

Pues el ser ante el que, con la desaparición del mundo, nos volvemos vigilantes no es una persona, ni una cosa, ni la totalidad de las personas y de las cosas. Es el hecho de que se es, el hecho de que *hay*. Aquel que es o aquello que es no entra en comunicación con su existencia en virtud de una decisión tomada anteriormente al drama, antes de levantarse el telón. Asume precisamente esa existencia ya existiendo. Pero no menos verdad sigue siendo que, en el hecho de existir, fuera de todo pensamiento, de toda afectividad, de toda actividad dirigida a cosas y personas, que constituyen la conducta de la vida, se lleva a cabo un acontecimiento sin igual y previo de participación en la existencia, un acontecimiento de nacimiento. En la perspectiva de la vida económica, en la que los instantes equivalen y se compensan entre sí, eso es así en todos los momentos.

Conquista del ser que recomienza perpetuamente, como si ella pasase dentro del tiempo cartesiano con los instantes discretos, cada uno de los cuales viene de la nada.

No se trata de la hipóstasis artificial y arbitraria de dos términos de una tautología que nos permita poner aparte lo que existe, para imaginar a continuación un acto por medio del cual el existente se apodera de su existencia. No nos dejamos engañar por la dualidad verbal de la repetición. La dualidad de la existencia y del existente es ciertamente paradójica —puesto que lo que existe no puede conquistar nada si no existe ya. Pero la verdad de esta «dualidad», la realización de esa conquista, quedan atestiguadas por medio de ciertos momentos de la existencia humana en los que la adherencia de la existencia al existente aparece como un desgajamiento.

El contacto de la luz, el acto de abrir los ojos, la iluminación de la simple sensación, están aparentemente fuera de la relación, no se articulan como respuestas a preguntas. La luz

ilumina y es naturalmente comprendida, es el hecho mismo de la comprensión. Pero dentro de esa correlación natural entre nosotros y el mundo, por una especie de desdoblamiento, se afirma una pregunta: el asombro ante esa iluminación. El asombro que Platón pone al comienzo de la filosofía es un asombro ante lo natural y lo inteligible. La inteligibilidad misma de la luz tiene algo de asombroso: la luz está redoblada de noche. El asombro no se produce en relación con un orden cualquiera más natural que la naturaleza, sino únicamente ante lo inteligible mismo. Su extrañeza, podríamos decir, atañe a su carácter mismo de hecho; al hecho de que hay existencia. La cuestión de ser es la experiencia misma del ser en su extrañeza. Ella es pues una manera de asumirla. De ahí que la pregunta por el ser: *¿qué es el ser?* nunca haya dado lugar a respuesta. El ser es sin respuesta. Es absolutamente imposible seguir la dirección en la que esa respuesta tendría que buscarse. La pregunta es la manifestación misma de la relación con el ser. El ser es esencialmente extraño y choca con nosotros. Sufrimos su abrazo asfixiante como la noche, pero no responde. Es el mal de ser. Si la filosofía es la pregunta del ser —es ya asunción del ser. Y si es algo más que esa pregunta, es que permite sobrepasar la pregunta y no responderla. Lo que puede que haya de más que la pregunta del ser no es una verdad, sino el bien.

Pero volvamos a las formas concretas de la adherencia del existente a la existencia donde se bosqueja ya su separación.

En relación con su existencia, el hombre está, efectivamente, en disposición de tomar una actitud. Ya en lo que se llama la lucha por la vida, más allá de las cosas capaces de satisfacer nuestras necesidades, que esta lucha pretende conquistar, está el objetivo de la existencia misma, de la exis-

tencia pura y simple, la posibilidad de que la existencia pura y simple se convierta en un objetivo. En la lucha por la vida, y en el lugar privilegiado que esta noción ha adquirido en la interpretación de la vida, hay una ruptura con las ideas tradicionales acerca de la relación entre lo que existe y su existencia. La influencia de esta noción acreditada a través del desarrollo de las ciencias biológicas del siglo XIX sobre el conjunto de la filosofía contemporánea es incalculable. En adelante la vida aparece como el prototipo de la relación entre existente y existencia. Hasta entonces, la existencia, de la que el ser estaba provisto por decreto divino cuando no la sacaba de su esencia, le pertenecía a aquél de una manera cuasi insensible y natural. Que esa pertenencia sea la lucha misma de la vida, he aquí la idea nueva y fundamental.

Pero la lucha por la existencia no permite captar la relación del existente con su existencia en el nivel de profundidad que nos interesa. Tomada desde el punto de vista del tiempo de la economía, que es como habitualmente se la considera, aparece como la lucha por un porvenir, como el cuidado que el ser procura de su propia duración y su conservación. Lucha del ser ya existente por la prolongación de esa existencia; y no nacimiento perpetuo, comprendido como una operación distinta por medio de la cual la existencia se apodera de su existencia independientemente de toda técnica de conservación. Por esto, para atestiguar la verdad de esta operación, dejaremos de lado toda actitud con respecto a la existencia que proceda de la reflexión y por medio de la cual la existencia ya constituida se inclina sobre sí misma. La actitud que comporta la meditación sobre el «sentido de la vida», el pesimismo o el optimismo, el suicidio o el amor a la vida, por profundas que sean las raíces que atan esa actitud a la operación por medio de la cual el ser nace a la existencia, se sitúa ya más allá de ese nacimiento.

Se trata de aprehender este acontecimiento de nacimiento en fenómenos anteriores a la reflexión. El cansancio y la pereza, en los que nunca se ha fijado un análisis filosófico puro, ajeno a toda preocupación moral, son posiciones en relación con la existencia a causa de su simple llevarse a cabo. Son ciertamente «contenidos de conciencia» como los pensamientos, los sentimientos, las voliciones. Pero sólo la reflexión confiere ese título de pura forma a todos los acontecimientos de nuestra historia, al desplegarlos como contenidos, disimulando su carácter dramático de acontecimientos. El cansancio y la pereza, en cuanto contenidos, no revelan aquello que llevan a cabo, o, para el caso, aquello de lo que son el final impotente de un negarse a recibir. Toda su realidad está hecha de ese rechazo. Percibirlos como contenidos es situarlos primeramente como «realidad psíquica» en la trama de la conciencia, y prestarles a título secundario —como atributo de su sustancia psíquica— una intención de rechazo, un pensamiento de rechazo. Es interpretar como rechazo teórico el acontecimiento de rechazo que aquéllos son en su producción misma, el retroceso ante la existencia que constituye su existencia.

Existe una lasitud que es lasitud de todo y de todos, pero sobre todo lasitud de sí. Lo que cansa entonces no es una forma particular de nuestra vida —nuestro medio, porque es banal y triste, nuestro entorno, porque es vulgar y cruel—, sino que la lasitud pone la mira en la existencia misma. En lugar de olvidarse en la ligereza esencial de la sonrisa, donde la existencia se realiza inocentemente, donde ésta flota dentro de su misma plenitud como privada de peso, y donde, gratuito y gracioso, su expandirse es como un desvanecerse, la existencia en la lasitud es por el contrario algo así como la apelación a un empeño en existir, la apelación a toda la seriedad, a toda la dureza de un contrato irrescindible. Hay que

hacer algo, hay que emprender y aspirar. A pesar de la falsa sonrisa del escéptico integral que se abstiene de actuar y de aspirar tras haber puesto en suspenso sus juicios, la obligación del contrato se impone como un «hay que» inevitable. Presente como un alma en el fondo de la necesidad de actuar y de emprender, le da su acento. Es de esta obligación última de lo que la lasitud es, sin embargo, un rechazo imposible. Es de la existencia misma y no de uno de sus decorados, en la nostalgia de un cielo más bello, de lo que queremos evadirnos en la lasitud. Evasión sin itinerario y sin término, no acaba atracando en parte alguna. Como para los verdaderos viajeros de Baudelaire, se trata de partir por partir.

Pero al distinguir en la lasitud el movimiento mediante el cual el existente se apodera de su existencia mediante la vacilación del rechazo, y en el que, por consiguiente, se afirma la relación específica con la existencia —el nacimiento en cuanto relación—, no hay que confundir esta relación con un juicio. La lasitud no se afirma como un juicio sobre el mal de ser, juicio coloreado por una tonalidad afectiva, por un «contenido» de lasitud. Antes de todo juicio, cansarse de todo y de todos es abdicar de la existencia. El rechazo está *en* la lasitud; la lasitud lleva a cabo mediante todo su ser ese rechazo a existir; ella sólo es por él; ella es, si cabe decirlo así, justo la manera como el fenómeno del rechazo a existir puede llevarse a cabo, exactamente igual que en el orden de la experiencia la visión por sí sola es aprehensión de la luz, la audición por sí sola, percepción del sonido.

La pereza no es ni la ociosidad, ni el descanso. Comporta, al igual que el cansancio, una actitud con respecto al acto. Pero no es una simple indecisión, un embarazo ante la elección. No procede de una falta de deliberación, puesto que no

delibera sobre el fin. Se sitúa después de la intención. Como en el famoso ejemplo de William James, se encuentra entre el deber claro de levantarse y el pisar al bajarse de la cama. Pero no es tampoco una imposibilidad material de ejecutar un acto que sobrepasa nuestras fuerzas, ni la conciencia de esta imposibilidad, puesto que ésta puede superarse, y puesto que la certeza de esta posibilidad constituye la mala conciencia de la pereza. Ciertamente es en cierto sentido una aversión por el esfuerzo; pero ¿en qué sentido? ¿Es éste el contenido de displacer, de dolor incluido en el esfuerzo que ella presiente y teme? Pero la pereza no es un miedo al dolor, ni siquiera una especie de ese miedo. El término genérico de dolor no expresa nada de la especificidad de la penalidad del esfuerzo y no nos permite, por consiguiente, captar la significación de la pereza.

Ella está esencialmente ligada al comienzo del acto: alterarse, levantarse. «¡Oh, no les hagáis levantarse!, es el naufragio...», dice Rimbaud de los «Sentados», los cuales supuran la pereza esencial y desesperada. La pereza se relaciona con el comienzo como si la existencia no accediese a éste de una vez, sino que la previviese en una inhibición. Hay aquí algo más que un espacio de duración que se escapa insensiblemente entre dos instantes; a menos que la inhibición de la pereza no sea también la revelación del comienzo que cada instante lleva a cabo por su virtud de instante.

La pereza es una imposibilidad de comenzar o, si se prefiere, un llevar a cabo el comienzo. Puede ser que sea inherente al acto que se está realizando; es que, precisamente entonces, la ejecución rueda como sobre una carretera mal pavimentada, traqueteada por los instantes que son cada uno un recomenzar —la faena no avanza, no carbura, aparece en una discontinuidad que es, quizá, su naturaleza misma.

El juego *comienza* también, pero a su comienzo le falta seriedad. Es la ligereza misma. Uno puede en cada instante salir del apuro. El juego se compone de gestos, de movimientos, de decisiones, de sentimientos, otros tantos actos que comienzan, pero su realidad de juego se sitúa por encima de esta base y está hecha esencialmente de irrealidad. Por eso, la realidad escénica —y hay que notar que jamás se dice eso ni de un poema ni de un cuadro— se ha interpretado siempre como juego. En cuanto realidad, no deja huellas. La nada que la precede es igual a aquella que la sigue. Sus acontecimientos no tienen verdadero tiempo. El juego no tiene historia. Es esa existencia paradójica que no se prolonga en un tener. El instante del juego es, pero no se atiene a él mismo. No tiene con sigo mismo una relación de posesión. No tiene nada, no lega nada tras su desvanecimiento, hundiéndose con «armas y bagajes» en la nada. Y puede terminar tan magníficamente porque nunca ha comenzado de veras. Un templo secularizado sigue estando habitado por su Dios, una vieja casa arruinada sigue estando habitada espectralmente por los fantasmas de quienes allí vivieron; un teatro vacío está horrorosamente desierto. Puede uno sentir ahí la presencia de Sarah Bernhardt o de Coquelin, que actuaron ahí, pero Fedra o Cirano de Bergerac no han dejado ahí nada de su desesperación o de su tristeza. Se disiparon como nubes ligeras, mezclándose indiferentemente unas con otras, llevando la señal de la misma nada que constituye la atmósfera esencial del teatro después de la representación.

El comienzo del acto no es «libre como el viento». El impulso por su parte está simplemente presente y dispuesto. Comienza estando disponible y va derecho hacia delante. Es, sin tener nada que perder, sin cuidarse de nada, puesto que nada posee. O bien es como el incendio donde el fuego consume su ser consumiéndose. El comienzo no se parece a

la libertad, a la simplicidad, a la gratuidad que sugieren esas imágenes y que se imitan en el juego. En el instante del comienzo, hay ya algo que perder, pues ya se posee algo, aunque no sea más que ese instante mismo. El comienzo no solamente *es*, se posee en un retorno a sí mismo. El movimiento del acto se curva hacia su punto de partida al mismo tiempo que va hacia su meta y, justo por eso, al mismo tiempo que es, se posee. Estamos como en un viaje en el que hay que ocuparse constantemente del equipaje, de los que se quedan y de los que esperan. El acto no es puro. Su ser se acompaña de un tener que a la vez es poseído y posee. El comienzo del acto es ya una pertenencia y un cuidado de aquello a lo que pertenece y de aquello que le pertenece. Perteneciéndose se conserva, se convierte él mismo en un sustantivo, en un ser. Por eso, también es esencialmente faena. Es cuidado de él mismo. El cuidado no es, como piensa Heidegger, el acto mismo de estar al borde de la nada; es impuesto, por el contrario, gracias a la solidez del ser que comienza y que está ya embarazado por un estar demasiado lleno de él mismo. En lugar de ser pobre y desnudo, afirma su incorruptibilidad en la plena posesión de él mismo. Posee riquezas que son fuente de preocupación, antes de ser fuente de goce.

Comenzar de veras es comenzar poseyéndose inalienablemente. Es, pues, no poder volver atrás. Es embarcarse y cortar amarras. Desde ese momento, hay que correr la aventura hasta el final. Interrumpir lo que ha comenzado verdaderamente es una manera de terminarlo con un fracaso, pero no de abolir el comienzo. El fracaso forma parte de la aventura. Lo que se ha interrumpido no zozobra en la nada como el juego. Es decir, que el acto es la inscripción misma en el ser. Y la pereza en cuanto retroceso ante el acto es una vacilación ante la existencia, una pereza de existir.

Pero, en cuanto rechazo con respecto al acto, en cuanto imposibilidad de comenzar, ¿no se refiere la pereza a la inacción misma como a un estado? Entumecidos en nuestro lecho, rehusándonos a todo acto, ¿acaso no realizamos la pereza como un acontecimiento positivo en la dicha de estar encerrados en nuestra concha? ¿No es la pereza el encanto de levantarse tarde?

En la medida en que ese estado no es el sueño o la somnolencia —y volveremos más adelante a la significación ontológica del sueño—, no es la paz. Lo atraviesa el «hay que intentar vivir» del *Cementerio marino* como una inquietud, y por eso la relación con la existencia y con el acto aparece en el seno de la pereza más dulce. La pereza abruma, la desocupación pesa, aburre. El hombre del goce, de la diversión, de la distracción huye de la pereza tanto como del trabajo.

El hecho de existir comporta una relación por medio de la cual el existente concierta un contrato con la existencia. Es dualidad. La existencia carece esencialmente de simplicidad. El yo posee un sí mismo, donde no sólo se refleja, sino con el que tiene que habérselas como con un compañero o con una pareja, relación que se llama intimidad. No está jamás ni inocentemente solo, ni es inocentemente pobre. El Reino de los Cielos ya está cerrado para él. La existencia proyecta una sombra que le persigue incansablemente. No se mira en la inocencia de Narciso, esposando su imagen, sino que aprende con ella el fracaso de su inocencia. Como ocurre con Juanito el bobalicón —Juan el simple o el inocente— del cuento popular ruso, que, para escapar de ella, le tiró a su sombra el almuerzo que le habían encargado que llevara a su padre al campo, al que así despojado la sombra no lo suelta como una última e inalienable posesión.

La existencia acarrea un peso —aunque no sea más que ella misma— que complica su viaje de existencia. Cargada consigo misma —*omnia sua secum portans*— no tiene la calma serena del sabio antiguo. No existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva y se empantana en él mismo, revelando en el verbo *ser* su carácter de verbo reflexivo: uno no es, uno *se es*.

Con respecto a esa empresa la pereza es pereza. El esfuerzo del acto, del que el perezoso se abstiene, no es cualquier contenido psicológico de dolor, sino un rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse. Con respecto a la existencia misma como carga la pereza resulta una aversión impotente y sin alegría. Es un miedo a vivir que no por ello es menos una vida, en la que el miedo a lo inacostumbrado, a la aventura y a sus incógnitas, saca su náusea de la aversión a la empresa de la existencia. Así es la pereza de Oblomov, en esa historia de una pereza radical y trágica de existir, la célebre obra del novelista ruso. Goncharov nos presenta a su héroe desde la primera página de la novela tumbado, y ese *decubitus* existencial sigue siendo la imagen dominante.

Aquello que se apodera del cansancio y que a éste le repugna en el ejercicio mismo de la existencia, aquello a lo que la existencia se rehúsa impotentemente en un cuerpo a cuerpo, a eso la pereza se rehúsa rehusando el cuerpo a cuerpo. La pereza pretende dejar que la existencia, «esa farsa que representamos todos» de Rimbaud, se la interprete sin ella. Pero en esta negación de segundo grado, no por eso es menos un llevarse a cabo el ser: su esencia amarga asciende de su deserción, la cual atestigua su contrato. Y ahí de nuevo la existencia aparece en cuanto relación con la existencia.

Pero lo que es esencial en la pereza es su lugar antes del comienzo del acto, de alguna manera su dirección hacia un

porvenir. No es un pensamiento del porvenir seguido de una abstención de actuar. Es en su plenitud concreta una abstención de porvenir. La tragedia de ser que revela resulta por eso más profunda. Es cansancio del porvenir. El comienzo no solicita ese cansancio como una ocasión de renacer, como un instante fresco y alegre, como un momento nuevo; ese cansancio ha llevado ya a cabo por anticipado algo así como un presente de cansancio. Y anuncia quizá que, para un sujeto solo, el porvenir, un instante virgen, es imposible.

2º *El cansancio y el instante*

Para precisar el lazo que se nos ha manifestado entre el ser y el acto, una vez que nos hemos apercibido de un «hay que ser» en el fondo del «hay que hacer», y una vez que ha resultado al parecer que el comienzo del acto contiene la estructura fundamental de la existencia que se desdobla en ser y en tener, y que sucumbe bajo la carga de su tener, debemos llevar más lejos el análisis del cansancio.

El cansancio, incluso y sobre todo el cansancio que se llama a la ligera físico, se presenta primeramente como una rigidez, un entumecimiento, una manera de acurrucarse. Agotamiento o envenenamiento muscular para el psicólogo y el fisiólogo, el cansancio se impone a la atención del filósofo por algo completamente distinto. El filósofo se debe situar en el instante de cansancio y descubrirlo en su acontecer. En absoluto su significación en relación con algún sistema de referencias, sino el acontecimiento secreto del que este instante es realización, y no sólo terminación. Por lo demás, el principio esencial del método que adoptamos consiste en excavar el instante, en buscar la dialéctica del instante que se espacia en una dimensión todavía insospechada: el conjunto de estas investigaciones deberá aportar a ese principio las aclaraciones necesarias, gracias a la aplicación que hacemos de él.

El entumecimiento del cansancio es muy característico. Es una imposibilidad de seguir, desfase constante y crecien-

te del ser en relación con aquello a lo que éste sigue estando atado, como una mano que suelta poco a poco aquello a lo que está sujeta, que se suelta en el instante mismo en que sigue estando sujeta. Más que una causa de ese relajamiento, el cansancio es ese relajamiento mismo. Es eso, en la medida en que no se aloja simplemente en una mano que suelta el peso que sostiene con cansancio, sino en una mano que se sujeta a aquello que suelta; incluso cuando lo ha abandonado y le queda de ello una especie de crispación. No hay, en efecto, cansancio, a no ser en el esfuerzo y el trabajo. Hay, ciertamente, la suave languidez de la lasitud, pero eso es ya el ensueño en el que se mantiene el acto en su mismo cansancio. Haremos ver, efectivamente, más adelante, que ese desfase del ser en relación consigo mismo, que destacamos como la característica principal del cansancio, constituye el advenimiento de la conciencia, es decir, de un poder de «suspender» el ser mediante el sueño y la inconsciencia.

¿En qué estamos empeñados cuando levantamos este peso? En el objetivo de esta operación, ciertamente, la cual ocupa un lugar sistemático en el conjunto de nuestras ocupaciones de la jornada. Y nos empeñamos en eso libremente. Podemos, si encontramos la maleta demasiado pesada, depositarla, llamar a un mozo de equipajes más robusto que nosotros, renunciar a toda tentativa. Si hay coacción y servidumbre en el esfuerzo, esa coacción, al parecer, sólo puede ser exterior, en la medida en que el objetivo por alcanzar se impone a nuestra voluntad.

Sin embargo, el instante del esfuerzo comporta algo más. Señala una servidumbre que compromete nuestra libertad en otro sentido y de una manera inmediata. El Verbo creador es en el acto de la creación una garantía de soberanía precisamente porque es palabra. La palabra se desliga de

aquel que la pronuncia; vuela. El propio Dios, con ser verdaderamente Dios, no ha modelado la criatura, no ha puesto, como el demiurgo, las manos en la masa. Su acción es mágica. El trabajo y el esfuerzo humanos suponen, en cambio, un compromiso en el que aquéllos están ya instalados. Estamos aplicados a la tarea. Estamos entregados a ella. Hay un abandono, un desistimiento en la humildad del hombre que padece encorvado sobre su tarea. A pesar de toda su libertad, el esfuerzo revela una condena. Es cansancio y penas. El cansancio no despunta ahí como un fenómeno de acompañamiento: es desde él, de alguna manera, desde donde se levanta el esfuerzo y sobre él recae.

El esfuerzo se levanta a partir del cansancio y recae sobre éste. Lo que se llama la tensión del esfuerzo está hecho de esta dualidad de impulso y de cansancio. El momento creador de la fuerza se lleva a cabo ciertamente a pesar del cansancio por medio de un riesgo. Pero esta creación *ex nihilo* en cuanto esfuerzo debe, en su instante mismo, triunfar sobre la desesperación y sobre el «dejadlo todo» del cansancio. La traducción en lenguaje físico de esta dualidad en forma de dos vectores de sentido contrario no reemplaza la descripción del hecho concreto del esfuerzo y de su dialéctica interna donde el momento creador se aventura de alguna manera más allá de una posesión, cuyo límite y cuyo peso los señala el cansancio, al retardar el impulso. Situación que no hay que describir tampoco como simple registro por la conciencia de ese juego de fuerzas físicas. El esfuerzo no es un conocimiento. Es un acontecimiento. En el adelantarse a sí mismo y al presente, en el éxtasis del impulso que quema el presente anticipándose, el cansancio señala un retraso en relación consigo y con el presente. El momento por medio del cual el impulso está más allá queda condicionado por el hecho de que está más acá. Lo que se llama el dinamismo del

impulso está hecho de esos dos momentos a la vez, y no de la anticipación del porvenir como pretenden los análisis clásicos, que descuidan el fenómeno del cansancio. El esfuerzo es un esfuerzo de presente en un retraso en relación con el presente.

Pero ¿a qué condena el cansancio? El objetivo del esfuerzo se escoge libremente. No estamos abocados a él. ¿Se dirá que, siendo la resistencia de la materia la razón del esfuerzo, la condena de la que estamos hablando no sería sino la desesperación de un ser finito inferior a sus ambiciones y demasiado débil para el mundo? Pero el esfuerzo puede resultar victorioso, y, por consiguiente, puede medirse con las realidades a las que se aplica. Pero, sobre todo, la noción del acto, supuesto en esta imagen de lucha con la materia, es una noción que los filósofos se conceden pura y simplemente. No se la deduce, es decir, que su lugar en la economía del ser no está señalado filosóficamente. No cabe, pues, dar cuenta del hecho humano y concreto del esfuerzo y del cansancio, haciendo intervenir aquella noción, y asociando a ésta otra, igualmente oscura, de materia, así como de la resistencia de ésta. Al contrario: sólo partiendo del instante del esfuerzo y de su dialéctica interna, podremos quizá captar la noción de la actividad y su papel en la existencia humana.

El sentido de condena que lleva consigo el esfuerzo, lo que lo unce a la tarea, se nos aparecerá si descubrimos su relación con el instante. La magia es indiferente a la duración. Es el castillo edificado en una noche, es la brusca aparición de la carroza de oro con un simple toque de varita mágica. La varita es un atributo inalienable del mago. Da un toque, que es también el límite del tiempo en que el mago continuará su obra. El mago no se implicará en el instante en que la obra se produce verdaderamente. La sigue de lejos.

El trabajo y el esfuerzo humanos son, por el contrario, una manera de seguir paso a paso la obra que se lleva a cabo.

Al escuchar una melodía, seguimos igualmente su duración de una manera íntegra. Sin intentar un análisis de los fenómenos musicales complejos, podemos decir que los instantes de la melodía sólo existen en la medida en que se inmolan a la duración, la cual, en la melodía, es esencialmente continuidad. Mientras se viva la melodía musicalmente, mientras ella no sea un control ejercido por el profesor que escucha a su alumno, es decir, trabajo y esfuerzo, no hay instantes en la melodía. Ella es el modelo perfecto del que Bergson ha calcado la duración pura. No cabría discutir que se pueda fraccionar la duración musical en elementos, y que se puedan contar sus elementos. Pero no cuenta cada instante. Los instantes de la melodía están ahí sólo para morir. La nota falsa es un sonido que se rehúsa a la muerte. El presente no se desvanece ahí tan sólo para la reflexión, que lo declara inaprehensible; por su manera misma de producirse en una melodía, el presente es evanescencia. Está mancillado de nulidad. No hay, de la música, como sí la hay de los seres reales, reproducción posible que no sea su realidad misma, con su ritmo y su duración. La música, por excelencia, se toca. No hay imagen mental de la melodía. Reproducirla es volverla a tocar mentalmente. Y la incapacidad para el juego puro constituye quizá la razón principal del aburrimiento mortal de los adultos endurecidos que frecuentan los conciertos por deber. Esta duración, en la que el instante no se posee , no se detiene y no es presente, es lo que aproxima la música al juego.

El esfuerzo excluye el juego. Es cierto que puede ser puramente deportivo; pero entonces el juego se juega de alguna manera por encima del esfuerzo, ahí donde vivimos la sepa-

ración entre el esfuerzo y su objetivo, ahí donde es posible gozar de su carácter desinteresado y gratuito. Se sitúa en un sistema psicológico más vasto, y se refiere a una historia y a un horizonte de tiempo. En su instante, el esfuerzo, incluso el esfuerzo deportivo, es tregua de todo juego, empresa seria, cansancio. Igualmente, es por encima del esfuerzo propiamente dicho —en una actitud reflexiva con respecto a él— donde se sitúa toda la mística del trabajo que explota los temas de la alegría o de la libertad mediante el trabajo. No es nunca en el trabajo mismo donde reside la alegría. Como felicidad de la tarea o del deber cumplidos, como heroísmo del sacrificio y de la dificultad, la alegría se nutre de otras consideraciones.

La duración del esfuerzo está hecha enteramente de paradas. En este sentido, el esfuerzo sigue paso a paso la obra que se lleva a cabo. En la duración asume el instante, desgarrando y reanudando el hilo del tiempo. Está detrás del instante que va a asumir, Así, pues, no está, como en la melodía, ya liberado del presente que él vive, arrebatado y encantado por ella; y a la vez está ya empeñado en el presente, y no, como el impulso, asomado a un instante de porvenir. Está en lucha con el instante en cuanto presente inevitable en el que se empeña sin restitución. En medio del discurrir anónimo de la existencia, hay parada y posición. El esfuerzo es el llevarse a cabo mismo del instante.

Gracias a eso llegamos a situar la actividad en la existencia del hombre. No es partiendo del tema clásico del hombre o del espíritu en lucha con la materia o con el mundo como llegamos a la noción del acto y del esfuerzo, que está ya contenida en ese tema. Del acontecimiento primordial del presente se desprenden las nociones del acto, de la resistencia e incluso de la materia en cuanto momentos de la

aventura ontológica. Actuar es asumir un presente. Lo cual no equivale a repetir que el presente es lo actual, sino que el presente es, en el rumor anónimo de la existencia, la aparición de un sujeto que está en lucha con esta existencia, que está en relación con ella, que la asume. El acto es esta asunción. De ahí que el acto sea esencialmente sometimiento y servidumbre; pero, por otra parte, la primera manifestación o la constitución misma del existente, de un *alguien* que es. Pues el retraso del cansancio en el presente proporciona una distancia donde se articula una relación: el presente está constituido por el hecho de tomar a cargo el presente.

El esfuerzo es, pues, condena, precisamente porque asume el instante como un presente inevitable. Es una imposibilidad de desprenderse de esta eternidad a la que el esfuerzo se abre. Y es una condena, porque asume plenamente el instante y porque en el instante se choca contra lo serio de la eternidad. De ahí la profunda meditación de Baudelaire sobre el esqueleto labrador. La existencia se le aparece a la vez como irremediablemente eterna y como abocada al castigo: sempiternamente, ¡por desgracia!, tendremos que desollar la tierra árida, y empujar un pesado arado bajo nuestros pies sangrantes y desnudos, y quizá en algún país desconocido. El esfuerzo no es, pues, sólo, la forma con la que el amo prefiere hacer que el esclavo lleve la marca de su servidumbre. Hay en el trabajo más libremente consentido, en el esfuerzo más espontáneo, el acontecimiento de un empeño irremisible, sin posibilidad de rescate. El castigo que el esfuerzo comporta no hace que éste sea atributo exclusivo de la esclavitud; el esfuerzo comporta un castigo porque es en su instante un acontecimiento de servidumbre. La antigua maldición del trabajo no está sólo en la necesidad de trabajar para alimentarse; se la reencuentra íntegra en el instante del esfuerzo. Donde hay que buscar el

sentido del esfuerzo, y la señal de una libertad o de un sometimiento, manifestación de las cuales sería aquel esfuerzo, no es, pues, en la relación del hombre trabajando con la materia y que él modela a su voluntad, ni en la relación con el amo que le obliga a trabajar; conviene ante todo asomarse al instante mismo en que el esfuerzo se lleva a cabo y, podemos decir ahora, al instante que el esfuerzo lleva a cabo y en el que el cansancio despunta ya. El castigo del esfuerzo, o el cansancio, está hecho enteramente de esa condena al presente.

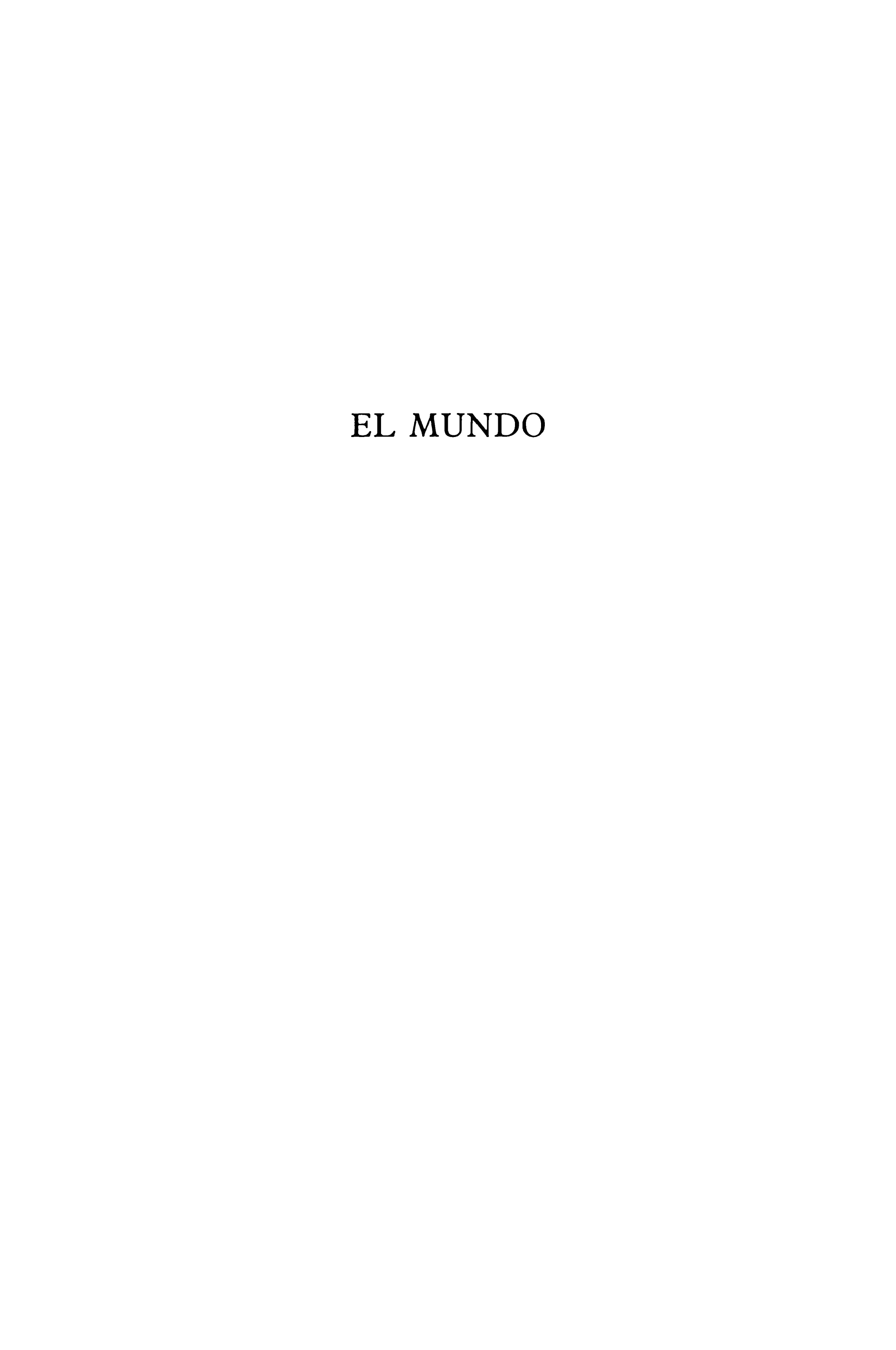
Pero si el cansancio es estar condenado al ser, es también un endurecimiento, un resecamiento, una ruptura con las fuentes vivas. La mano no suelta el peso que levanta, pero está como abandonada a sí misma, sólo cuenta consigo misma. Abandono *sui generis*. No es la soledad de un ser dejado de lado por el mundo, cuya marcha ya no sigue, sino, si cabe decirlo, de un ser que ya no prosigue, que, desarticulado de sí —en una luxación del *yo* en relación consigo— no se reunifica en el instante en el que sin embargo está empeñado para siempre.

Cansarse es cansarse de ser. Y esto antes de toda interpretación, por medio de la plenitud concreta del cansancio. En su simplicidad y en su unidad y en su oscuridad de cansancio, éste es como un retraso que el existente aporta al existir. Y ese retraso constituye el presente. Gracias a esta distancia en la existencia, la existencia es relación entre *un* existente y ella misma. Ella es el surgimiento de un existente en la existencia. Y, a la inversa, este momento casi contradictorio en sí del presente en retraso consigo mismo no podrá ser otra cosa sino el cansancio. El cansancio no acompaña ese momento, lo lleva a cabo. Es ese retraso. Aquí la asunción de la existencia en el instante se vuelve directamente visible. Es

cierto que el cansancio no es darse de baja en el ser. El retraso que comporta no deja de ser una inscripción en la existencia, pero precisamente la particularidad de esta inscripción, su vacilación en cierto modo, permite sorprenderla, sorprender la operación de la asunción que la existencia asumida envuelve ya y de siempre.

Si el presente se constituye así mediante el hecho de hacerse cargo del presente, si el *desfase* del cansancio crea la distancia donde va a insertarse el acontecimiento del presente, si, finalmente, este acontecimiento equivale al surgimiento de un *existente* para quien *ser* significa *asumir el ser*, la existencia del existente es esencialmente acto. Hace falta que el existente sea en acto, incluso cuando es inactividad. Esta actividad de la inactividad no es una paradoja. Es el acto mismo de plantarse sobre el suelo, es el reposo, en la medida en que el reposo no es una pura negación, sino la tensión misma del mantenerse, el llevar a cabo el *aquí*. La actividad fundamental del reposo, el fundamento, el condicionamiento aparece, pues, como la relación misma con el ser, como el surgimiento en la existencia de un existente, como la hipóstasis. Todo este trabajo no se propone otra cosa que explicitar las implicaciones de esta situación fundamental.

Pero si el momento activo del acto, lo que constituye su actualidad, no es otra cosa que la asunción del presente, el trabajo orientado a los objetos del mundo parece contener más que esa asunción. La asunción que ese trabajo lleva a cabo experimenta un destino nuevo en el mundo. ¿Qué significa, en relación con la función ontológica del acto, aquella que asume en el mundo aquel trabajo? ¿Qué es el mundo en la aventura ontológica donde, en la existencia, se hipostasia el existente?



EL MUNDO

1º *Las intenciones*

Asumir el instante por medio del esfuerzo no equivale a fundar la relación entre el yo y el mundo.

La diferencia más chocante reside en el hecho mismo de que, en el mundo, nos las habemos con objetos. Mientras que, al asumir el instante, nos empeñamos en lo irreparable del existir, en un puro acontecimiento que no se refiere a ningún sustantivo, a ninguna cosa, — en el mundo, las peripecias de la acción de ser, del ser *verbo*, quedan sustituidas por sustantivos portadores de adjetivos, por seres dotados de valores, ofrecidos a nuestras intenciones. Ser en el mundo es estar ligado a las cosas. El «Soy de aquellos para quienes el mundo exterior existe», de Teófilo Gautier, expresa todo el apetito gozoso de las cosas que constituye el ser en el mundo.

La noción de intención traduce de la manera más exacta esa relación. Pero no hay que tomarla de ningún modo en el sentido neutralizado y desencarnado en el que aquélla figura en la filosofía medieval y en Husserl, sino en su sentido corriente, con el aguijón del deseo que la anima. Deseo y en absoluto cuidado, si no es el cuidado de lo inmediato.

El cuidado de existir —este prolongarse en ontología— está ausente de la intención. Cuando deseo, no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido por lo deseable, por un objeto que amortiguará totalmente mi deseo. Soy terriblemente sincero. Tras lo deseable en cuanto deseable no se perfila ninguna referencia ulterior que indique la relación de lo

deseable con la aventura de la existencia en su desnudez de existencia. Ciertamente no vivimos para comer, pero no es exacto decir que comemos para vivir. Comemos porque tenemos hambre. El deseo carece de segundas intenciones semejantes a pensamientos. Es una buena voluntad. Todo lo demás es biología. Lo deseable es término, lo deseable es fin.

Es cierto que, *inconscientemente*, el deseo supone más que su objeto, y puede ir más allá de lo deseable; es cierto que, *implícitamente*, hemos comprendido siempre el sentido de la palabra «ser» en su desnudez de ser, puesto que nuestros objetos existen. Pero ¿se ha apreciado en su justo valor el hecho de que todo eso es inconsciente e implícito? A partir del *descubrimiento del inconsciente* —y esta contradicción en los términos atestigua una sacudida intelectual considerable— la filosofía piensa el inconsciente como otra conciencia, desconociendo la función ontológica del inconsciente y su relación específica con la iluminación consciente, con la *sinceridad*, que se destaca de la oscuridad, de la profundidad y del equívoco del inconsciente. El inconsciente se interpreta en términos de conciencia o a la inversa. El Inconsciente aparece como un posible, o como un germen, o como una represión. De hecho, la implicación que se invoca al hablar de «conocimientos implícitos» no presenta ya la estructura del conocimiento; ese acontecimiento esencial del mundo que son la intención y la luz aquí no significan ya nada. La conciencia es precisamente una sinceridad. Al poner el ser en el mundo como intención, se afirma ante todo —y la historia de nuestra civilización y de nuestra filosofía así lo confirman— que el mundo es el campo de una conciencia y que en cualquier caso la estructura especial que caracteriza la conciencia rige y da su sentido a todas las infiltraciones del inconsciente en el mundo. Es «antes» del mundo donde el inconsciente juega su papel propio.

La filosofía y la civilización occidentales no salen jamás «de los números y de los seres», permanecen condicionadas por el mundo laico. El amor mismo es pensado como la atracción de lo deseable donde el «joven», donde la «hermosa muchacha» sólo son pretextos. El *orekton* del libro X de la Metafísica de Aristóteles es el ser supremo, inmóvil, amado nunca amante, término. El problema del Bien se plantea como un problema de finalidad.

Efectivamente, la pareja *«ser-valor»* no es en absoluto antitética. La realidad de la cosa está hecha precisamente de su finalidad. La cosa, en cuanto fin de la intención, es el objetivo, el límite, lo último. En cuanto valor, en cuanto fin del deseo, el objeto es *un* ser, término de un movimiento, inicio de una impasibilidad, de un tranquilo reposo en sí. El objeto obtiene su *en-sí* a partir de un movimiento, la noción del cual se le contrapone, pero ese objeto en su unívoca sinceridad más bien confirma esa noción, le presta su significación. *Existir*, en todo el idealismo occidental, se relaciona con ese movimiento intencional de un interior hacia el exterior. El ser es lo que es pensado, visto, actuado, querido, sentido, el objeto. También la existencia en el mundo tiene siempre un centro: no es jamás anónima. La noción del alma, de un interior envuelto, es constitutiva de la existencia del mundo. El realismo no la evita, al igual que el idealismo no pretende evitarla. El mundo es lo que nos está dado. La expresión es admirablemente precisa: lo dado, ciertamente, no viene de nosotros, pero lo recibimos. Tiene ya una cara por la que es término de una intención.

La intención no está sólo dirigida a un objeto, ese objeto está a nuestra disposición. Por eso, el deseo o el apetito difieren radicalmente de la necesidad siempre inquieta. La teoría platónica de los placeres negativos, precedidos de una

carencia, desconoce la promesa de lo deseable que el deseo mismo lleva consigo como un gozo. Gozo que no depende de la «cualidad» o de la «naturaleza psicológica» de tal o cual otro deseo, ni de su grado de intensidad, ni del encanto de la excitación ligera que lo acompaña, sino del hecho de que el mundo está dado. El mundo que se ofrece a nuestras intenciones, la munificencia de los alimentos terrestres, incluidos los de Rabelais, el mundo donde la juventud es feliz y está impaciente de desear —es el mundo. No reside en una cualidad suplementaria del objeto, sino en un destino inscrito en su revelación, en la revelación misma, en la luz. El objeto me está destinado, es para mí. El deseo en cuanto relación con el mundo comporta a la vez una distancia entre mí y lo deseable y, por consiguiente, comporta tiempo delante de mí —y una posesión de lo deseable anterior al deseo. Esta posesión de lo deseable antes y después del deseo es el hecho de que está dado. Y el hecho de estar dado —es el Mundo.

Acontecimientos que contrastan con el mundo, como el encuentro con el otro, pueden estar ahí, y ahí están, englobados por el proceso de la civilización mediante la cual todo y todos nos están dados, nada es equívoco.

En el mundo, al otro ciertamente no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas. No sólo se lo aborda y está dado a través de su situación social, no es sólo que el respeto a la persona se manifieste mediante un respeto a sus derechos y a sus prerrogativas; no es sólo que, siguiendo el ejemplo de las instalaciones que nos entregan las cosas, las instituciones nos pongan en relación con las personas, las colectividades, la historia y lo sobrenatural —el otro en el mundo es objeto ya por su mera vestimenta.

Nos las tenemos que ver con seres vestidos. El hombre se ha tomado ya un cuidado elemental por su aseo personal. Se

ha mirado en el espejo y se ha visto. Se ha lavado, ha borrado la noche de sus rasgos y las huellas de su permanencia instintiva —está limpio y es abstracto. La socialidad es decente. Las relaciones sociales más delicadas se llevan a cabo guardando las formas; y salvaguardan las apariencias que prestan una vestidura de sinceridad a todos los equívocos y los vuelven mundanos. Lo refractario a las formas se sustrae al mundo. El escándalo se ampara en la noche, en las viviendas, en la casa de uno —que gozan, en el mundo, de una especie de extraterritorialidad.

La simple desnudez del cuerpo con que podemos encontrarnos no cambia en nada la universalidad del vestido. Ahí la desnudez pierde su significación. Los seres humanos en el Consejo de revisión son tratados como material humano. Son revestidos con una *forma*. La belleza —la forma perfecta— es la forma por excelencia —y la estatuas de la antigüedad no están nunca verdaderamente desnudas.

La forma es aquello por lo que un ser está vuelto hacia el sol —aquello por lo que tiene una cara, mediante la cual se entrega, mediante la cual se anuncia. La forma esconde la desnudez dentro de la cual el ser desvestido se retira del mundo, *es* precisamente como si su existencia estuviese en otra parte, tuviese un «anverso», y como si, «en el tiempo de un seno desnudo entre dos camisas», fuese sorprendido. Por eso la relación con la desnudez es la verdadera experiencia —si ese término no fuera imposible en una relación que va más allá del mundo— de la alteridad del otro. La socialidad en el mundo no tiene ese carácter inquietante de un ser ante otro ser, ante la alteridad. Comporta ciertamente cóleras, indignaciones, odios, apegos y amores, dirigidos a las cualidades y a la sustancia del otro; pero la timidez radical ante la alteridad misma del otro, tratada como algo enfermizo,

queda expulsada del mundo. Hay que encontrar algo que decir al compañero de uno —intercambiar una idea, en torno a la cual, como en torno a un tercer término, de manera necesaria, la socialidad se establece.

La socialidad en el mundo es comunicación o comunión. Reñir es constatar que no se tiene nada en común. Se establece el contacto mediante una participación en algo común, en una idea, en un interés, en una obra, en una comida, en el «tercer hombre». Las personas no están una ante otra, simplemente, están unas con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice. En cuanto término de una relación, el yo no pierde en esta relación nada de su *ipseidad*. Por eso, la civilización, en cuanto relación con los humanos, sigue estando dentro de las formas decentes, y no ha podido superar jamás el individualismo: el individuo sigue siendo plenamente *yo*.

Todas las relaciones concretas entre humanos, en el mundo, toman su carácter *real* de un tercer término. Son comunión. Cuando estas relaciones empiezan a circular directamente de persona a persona, llegamos a presentir hasta la inconsistencia de esas personas, que se vuelven fantasmagóricas. Cuando se dice de alguien que es un carácter o una naturaleza, que es un «hombre», un ser de carne y de sangre, se hace alusión a esa relación con algo consistente. La salud, ese movimiento sincero del deseante hacia lo deseable, esta buena voluntad, que sabe exactamente lo que quiere, mide lo real y lo concreto del ser humano. Cuando el yo es la sede de esta buena voluntad, cuando los pensamientos y los actos no son las máscaras de un yo incapaz de despojarse —el crítico que cierra una novela declara: aquí hay personajes reales. Si no es así, estará autorizado a reprocharle al novelista que se queda en la ideología; y el médico, cuyo

lenguaje suele imitar uno con gusto —puesto que salud y enfermedad describen justo la relación de la intención con su término—, tiene la última palabra. Y declara que el príncipe Hamlet es un demente, y se rehúsa a cualquier análisis ulterior, puesto que no está uno obligado a delirar con los locos.

Así, pues, lo que caracteriza el ser en el mundo es la sinceridad de la intención; la suficiencia del mundo y la satisfacción. El mundo es profano y laico. Desde Aristóteles pensamos el mundo dentro del fenómeno de la forma, que viste perfectamente el contenido. Los puntos del objeto, que constituyen la superficie iluminada, se disponen en perspectivas, y nos abren el objeto, cuyos azares y cuyos caprichos limitan. El misterio insondable de la cosa se muestra, y nos da algo donde agarrarnos. El mundo, mediante las formas, es estable y está hecho de sólidos. Los objetos se definen por su finitud: la forma es precisamente esta manera de acabar donde lo finito es a la vez lo definido y se ofrece ya a la aprehensión.

De manera que es una confusión lamentable de la filosofía contemporánea haber situado los acontecimientos —que aquélla ha descubierto, y eso es mérito suyo indiscutible, bajo la forma puramente negativa del inconsciente— en el interior del mundo, y haber denunciado como hipocresía, decadencia, «burguesía», o huida ante lo esencial, un comportamiento en el mundo cuya laicidad y satisfacción traducen simplemente el destino mismo del mundo. Una cosa es preguntarse cuál es el lugar del mundo en la aventura ontológica, otra es buscar esa aventura en el interior del mundo mismo.

La reducción fenomenológica de Husserl, la famosa *epoché*, vuelve a encontrar así para nosotros su significación.

Ella reside en la separación que señala entre el destino del hombre en el mundo, donde hay siempre objetos dados como seres y acciones que llevar a cabo, —y la posibilidad de suspender esa «tesis de la actitud natural», de empezar una reflexión filosófica propiamente dicha y donde el sentido de la «actitud natural» como tal —es decir, del mundo— puede volver a encontrarse. No es en el mundo donde podemos decir el mundo.

En el intento de separar la noción del mundo de la noción de una suma de objetos, vemos fácilmente uno de los descubrimientos más profundos de la filosofía heideggeriana. Pero para describir el ser-en-el-mundo el filósofo alemán apela precisamente a una finalidad ontológica a la que subordina los objetos en el mundo. En la medida en que percibe en los objetos el «material» —en el sentido en que se habla de «material de guerra»— los ha englobado en el cuidado de existir que, para él, equivale a la posición misma del problema ontológico. Desconoce, de esa manera, el carácter esencialmente laico del ser en el mundo y la sinceridad de la intención.

No todo lo que está dado en el mundo es útil. La alimentación es, para la Intendencia, avituallamiento, las casas y los albergues, acuartelamiento. Para el soldado, el pan, el vestido, la cama, no son material. No son «con vista a», sino fines. La fórmula «la casa es un útil para el habitar» es manifiestamente falsa, y no da razón, en cualquier caso, del papel excepcional que lo del «en casa de uno» juega en la vida del hombre que pertenece a la civilización sedentaria, al dominio que aquello confiere al famoso carbonero. Decir que la vestimenta es para cubrirse no deja captar lo que hace que la vestimenta arranque al hombre de su humildad de ser des-

nudo; y, todavía menos, el alimento no entra en la categoría de «material».

Insistamos más ampliamente en este ejemplo de alimentación. Su privilegio viene del lugar que ocupa en la vida cotidiana, pero sobre todo de la relación entre el deseo y su satisfacción, que ese ejemplo representa, y que constituye el tipo mismo de la vida en el mundo. Esta relación se caracteriza por la correspondencia completa entre el deseo y su satisfacción. El deseo sabe perfectamente lo que desea. Y el alimento permite la realización total de su intención. En cierto momento todo está consumido. Comparemos el comer con el amar, que está más allá de la actividad económica y del mundo. El amor se caracteriza por un hambre esencial e inextinguible. Estrechar la mano de un amigo es decirle uno su amistad, pero decírsela como algo inexpresable, más aún, como algo no llevado a cabo, como un deseo permanente. *La positividad misma del amor está en su negatividad.* La zarza que alimenta la llama no se consume. La turbación que se experimenta ante el ser amado no precede sólo a lo que se llama en términos económicos la posesión, sino que se reencuentra en la posesión misma. En lo desordenado de las caricias hay la confesión de un acceso imposible, de una violencia fracasada, de una posesión rechazada. Hay también el ridículo trágico del simulacro del «comer» en el beso y en el mordisco. Como si se equivocase uno en la naturaleza del deseo, confundido primero con el hambre que busca algo, y se descubriese entonces como hambre de nada. *El otro* es precisamente esta dimensión sin objeto. La voluptuosidad es la persecución de una promesa cada vez más rica; está hecha de un aumento de hambre, además de desprenderse de todo ser. No hay objetivo, no hay término entrevisto. La voluptuosidad se lanza a un porvenir ilimitado, vacío, vertiginoso. Consume tiempo puro, que ningún

objeto llena, ni jalona. La «satisfacción» no es una estancia en el más allá, sino retorno a sí, en un mundo unívoco y presente. Nada comparable hay en esta caída con la saciedad, dígase lo que se diga cuando se colocan las cosas del amor en las categorías económicas, entre los apetitos y las necesidades. Comer, en cambio, es apacible, y sencillo; realiza plenamente la sinceridad de su intención: «el hombre que come es el más justo de los hombres».

Esta estructura donde el objeto concuerda exactamente con el deseo caracteriza el conjunto de nuestro ser-en-el-mundo. Por doquier, el objeto del acto no remite, al menos no en el fenómeno, al cuidado de existir. Es él mismo el que constituye nuestra existencia. Respiramos por respirar, comemos y bebemos por comer y por beber, nos abrigamos por abrigarnos, estudiamos por satisfacer nuestra curiosidad, nos paseamos por pasearnos. Todo eso no es *para* vivir. Todo eso es vivir. Vivir es una sinceridad. El mundo, tal como se opone a lo que no es del mundo, es el mundo donde habitamos, donde nos paseamos, donde almorzamos y cenamos, donde nos devolvemos visitas, donde vamos al colegio, discutimos, tenemos experiencias y hacemos averiguaciones, escribimos y leemos libros; es el mundo de Gargantúa y de Pantagruel y de Messire Gaster, primer Maestro en Artes del mundo, pero es también el mundo donde Abraham hacía pastar sus rebaños, Isaac cavaba pozos, Jacob constituía su casa, donde Epicuro cultivaba su jardín y donde «cada uno está a la sombra de su higuera y de su viña».

Ser en el mundo es precisamente alejarse de las últimas implicaciones del instinto de existir, de todos los abismos del yo, el cual jamás se despojará de sus máscaras y todas cuyas posiciones serán poses, a quien la confesión le es

imposible, para ir sinceramente a lo deseable y tomarlo por él mismo. Es la posibilidad misma del deseo y de la sinceridad. En el circuito que, según Heidegger, lleva a la tarea de existir a cada momento de nuestra existencia, y donde, tocando el timbre de nuestra puerta, nos abrimos a la totalidad de la existencia, puesto que ya hemos recorrido más allá del acto los intermedios que separan este acto de nuestro cuidado mismo de ser —la conciencia describe un círculo cerrado donde ella permanece borrando toda finalidad ulterior, un círculo donde puede haber *satisfacción* y *confesión*. Este círculo es el mundo. En éste el lazo con el cuidado está, al menos, aflojado. Es sólo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece el mundo. Cuando hay que comer, beber y calentarse para no morir, cuando el alimento se convierte en carburante, como en ciertos trabajos duros —también el mundo parece haber llegado a su fin, trastrocado, absurdo, parece estar requiriendo que se lo renueve. El tiempo sale de sus goznes.

No hay ninguna duda de que el deseo no se basta a sí mismo, va de la mano de la necesidad y de la desgana de la saciedad, pero en la aventura ontológica el mundo es un episodio que, lejos de merecer el nombre de caída, tiene su equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva: la posibilidad de alejarse del ser anónimo. Nos lo tomamos en serio en el momento mismo en que el mundo parece estallar y seguimos realizando actos y gestos razonables, y en que el condenado bebe su vaso de ron. Llamarlo cotidiano y condenarlo como no-auténtico es desconocer la sinceridad del hambre y de la sed; es, bajo el pretexto de salvar la dignidad del hombre comprometida por las cosas, cerrar los ojos a las mentiras de un idealismo capitalista y a las evasiones en la elocuencia y el opio que éste propone. La gran fuerza de la

filosofía marxista que parte del hombre económico reside en su poder de evitar radicalmente la hipocresía del sermón. Al situarse en la sinceridad de la intención, en la buena voluntad del hambre y la sed, el ideal de lucha y de sacrificio que ella propone, la cultura a la que invita, no son sino la prolongación de esas intenciones. No es por su pretendido materialismo, sino por la sinceridad esencial que mantienen esa propuesta y esa invitación, por lo que el marxismo puede fascinar. Está al abrigo de la sospecha, siempre posible, que proyecta su sombra sobre todo idealismo, cuyas raíces no se hunden en la simplicidad y la univocidad de la intención. Al marxismo no se le atribuyen las «segundas intenciones» del mentiroso, del timador o del ahíto.

Como vamos a mostrar a continuación, la vida en el mundo es conciencia en la medida en que proporciona la posibilidad de existir retirándose de la existencia. La sinceridad con respecto a los objetos es una vacilación con respecto a la existencia, la cual aparece como una tarea que asumir, y donde surge un sujeto, un existente que la asumirá.

2º *La luz*

El mundo es lo dado. La forma que se adhiere al objeto nos entrega el objeto. Pero, ¿no habremos confundido la estructura práctica de la actividad y del deseo con la estructura teórica de la forma? ¿No habremos imaginado —víctimas de un intelectualismo impenitente— como condición de la actividad práctica y del deseo la contemplación teórica de las formas? No hemos tenido en cuenta esa distinción; es que, en lo dado de lo que hemos partido, lo práctico y lo teórico van juntos. La contemplación se dirige al objeto como a algo dado. Por eso es más que «contemplación pura», por eso es ya elemento de una acción. No acción en sentido metafórico, sino en cuanto intención, es decir, deseo, movimiento de coger, de apropiarse; pero coger lo que está dado de antemano. Sustituimos la noción de una contemplación que se mantiene absolutamente extraña a las formas contempladas por una intención que se dirige a lo que está dado.

La intención que analiza Husserl, ya sea en sus especificaciones, ya sea en sus combinaciones con otras intenciones, debe describirse de acuerdo con su movimiento interno. Lo dado no es nosotros. El yo lo posee, pero no está abrumado por esa posesión, conserva una distancia con respecto al objeto y una reserva que distingue la intención, precisamente, del goce. Esta posesión a distancia, esta posesión con las manos libres, —produce la intencionalidad de la intención. El descubrimiento de esta noción es cierto que fue acogido,

sobre todo en una época en que el yo se pensaba fuera del mundo —como el descubrimiento de nuestra presencia en el mundo, de un empeño en el mundo contenido en el ser mismo del yo; pero la otra cara del fenómeno es igualmente importante. Importa subrayar que gracias a la intención nuestra presencia en el mundo lo es a través de una distancia, que estamos separados del objeto de la intención por una distancia, ciertamente franqueable, pero por una distancia. Situación cuya banalidad adquiere algún relieve cuando la comparamos con la relación del existente con la existencia de la que habíamos partido. Esta última relación es ciertamente acontecimiento y relación, pero la dualidad de los términos de esta relación toma su carácter específico del hecho de que la existencia no es *término* propiamente hablando, no es un sustantivo, y que, en lugar de ser a distancia, está pegada al yo. El yo no se dirige hacia su existencia, está hechizado por ésta. Poseída, la existencia posee. El mundo dado a la intención —deja al yo una libertad con respecto al mundo. Lo que está dado no pesa sobre nuestras espaldas, está allá lejos, depositado, como dejado en consigna. La exterioridad de las cosas depende del hecho de que accedemos a ellas, de que tenemos que llegar a ellas —de que el objeto se da, pero nos espera. Ahí está la noción completa de la *forma*. Que es aquello por medio de lo cual la cosa se muestra y da donde agarrarse; lo que en ella está iluminado y es susceptible de aprehensión, y lo que la sostiene. La cosa es siempre un volumen cuyas superficies exteriores mantienen el fondo, dejándolo aparecer por completo. La realidad está hecha de elementos de alguna manera sólidos. Uno puede de hecho penetrar en ellos. Pero esa penetración no permite romper la forma y se desliza por ella.

Por eso, el yo en el mundo al mismo tiempo que tiende hacia las cosas se retira de ellas. Es interioridad. El yo en el mundo tiene un adentro y un afuera.

Otra manera de expresar la intencionalidad es decir que es el origen mismo del «sentido». El sentido es aquello por lo que un exterior está ya ajustado y se refiere a lo interior. El sentido no es inicialmente la reductibilidad de una noción o de una percepción a un principio o a un concepto. Porque ¿en qué consistiría entonces el sentido del principio irreductible? El sentido es la permeabilidad misma al espíritu, permeabilidad que caracteriza ya a lo que se llama la sensación, o, si se prefiere, es la luminosidad.

Podemos efectivamente hablar de visión y de luz a propósito de toda aprehensión sensible o inteligible: vemos la duración de un objeto, el gusto de un plato, el olor de un perfume, el sonido de un instrumento, la verdad de un teorema. La luz, ya emane del sol sensible, ya del sol inteligible, a partir de Platón, condiciona todo ser. Cualquiera que pueda ser la distancia que los separe del intelecto, el pensamiento, la volición, el sentimiento son ante todo experiencia, intuición, visión clara o o claridad que busca hacerse. El *cuidado* de Heidegger, al que la percepción no sirve ya de fundamento, contiene, sin embargo, una iluminación que hace de ella una comprensión y un pensamiento. Y de ahí que la dualidad de lo exterior y lo interior se vuelva a encontrar en el seno mismo del *Dasein*, solidario, así, de toda la ontología tradicional que aborda la existencia a través del mundo.

La luz que llena nuestro universo —sea cual sea su explicación físico-matemática— es fenomenológicamente la condición del fenómeno, es decir, del sentido: el objeto, exis-

tiendo por completo, existe para alguien, está destinado a alguien, se asoma ya a un interior y, sin absorberse en él, se da. Lo que viene de fuera —iluminado— es comprendido, es decir, viene de nosotros. Por medio de la luz los objetos son un mundo, es decir, son nuestros. La propiedad es constitutiva del mundo: por medio de la luz, está dado y se lo aprehende. La aprehensión que está en el fondo de todas nuestras sensaciones es el origen de la propiedad en el mundo; de una propiedad que no es una carga, no teniendo nada en común con el posesivo de expresiones como «mi cruz».

El espacio iluminado está todo él recogido alrededor de un espíritu que lo posee. En este sentido, es ya como el producto de una síntesis. El espacio de Kant es un espacio esencialmente iluminado. En todas sus dimensiones, es accesible, explorable. Se presta ya al movimiento que lo absorbe, al movimiento que la visión lleva a cabo instantáneamente, modelo de la velocidad que esa visión deja presentir. En esto la visión es el sentido por excelencia. Ella aprehende y sitúa. La relación del objeto con el sujeto está dada al mismo tiempo que el objeto mismo. Ya un horizonte está abierto. La oscuridad de las otras sensaciones depende de su ausencia de horizonte, de la sorpresa que constituyen para nosotros cuando se las toma por sí mismas.

La luz, pues, hace posible ese estar envuelto lo exterior por lo interior, que es la estructura misma del *cogito* y del sentido. El pensamiento es siempre claridad o el alba de una claridad. El milagro de la luz es su esencia: por medio de la luz, el objeto, aun viniendo de fuera, es ya nuestro en el horizonte que lo precede; viene de un afuera ya aprehendido, y se convierte en algo como venido de nosotros, como regido por nuestra libertad. La antítesis del *a priori* y del *a posterio-*

ri, así como de la contemplación y del deseo, resulta superada en el instante de claridad.

El mundo, cuya existencia se caracteriza por la luz, no es, pues, la suma de los objetos existentes. La idea misma de totalidad o de conjunto sólo se puede comprender en un ser que puede abarcarla. Hay totalidad, puesto que ella se refiere a una interioridad en la luz. Reconocemos ahí la profundidad de las visiones kantianas acerca del papel de la síntesis de la apercepción y de su unidad en la constitución del mundo; a condición de entender que se trata ahí de la síntesis de la intuición, de la visión, de la luz.

A través de las nociones de lo dado, de la intención y de la luz, llegamos a la del saber, por medio de la cual, a fin de cuentas, el pensamiento occidental interpreta la conciencia.

Se trata del saber tomado en un sentido muy amplio. Ciertamente la filosofía occidental conoce otras formas de conciencia además del intelecto, pero, en medio de sus peripecias menos intelectuales, el espíritu es eso *que sabe*. Los actos de sentir, de sufrir, de desear o de querer, pertenecen a la vida del espíritu por el hecho de ser conscientes, de ser experiencias, pensamientos en sentido cartesiano. El empirismo, al situar el origen del conocimiento en la sensación, permanece fiel a esta identificación de la espiritualidad y del saber. Pues considera la sensación en cuanto *información elemental*, dejando de lado su sabor especial, , de alguna manera su espesor de sensación, todo aquello por lo que ésta podía parecerles oscura y confusa a Descartes y a Malebranche, que en el sentimiento sólo veían una advertencia. De acuerdo con la interpretación tradicional, ningún paso más íntimo precede en la sensación a la aprehensión que ésta lleva a cabo. El objeto sensible se constituirá, pero ya desde ahora

el espíritu está constituido en la sensación, ya desde ahora es saber y aprehensión.

Pero como tiende sin equívoco al objeto, el saber es esencialmente una manera de ser más acá del ser. Es una manera de relacionarse con los acontecimientos, pero conservando el poder de no estar implicado en éstos. El sujeto es el poder del retroceso infinito, el poder de encontrarse siempre detrás de lo que nos ocurre. La afirmación de Kant de que el sentido interno sólo nos proporciona un sujeto trasformado por las condiciones de toda objetividad permite precisamente captar lo esencial del sujeto, que no se confunde nunca con la idea que él puede tener de sí mismo, pero que es ya libertad con respecto a todo objeto, un retroceso, un *en cuanto a sí.* En este sentido, y contra una opinión filosófica moderna que proclama la autonomía de la práctica en relación con el conocimiento, el saber es la condición de toda acción libre. Efectivamente, se presenta la relación entre sujeto y objeto, a la que se pretende reducir el conocimiento, como el hecho de un agente que se abstiene de actuar. Lo esencial de la contemplación consistiría en ser sólo contemplación. El objeto aparecerá ante el ojo impasible del conocimiento en el momento preciso en que ese ojo se volvería impasible, en el momento preciso en que la acción, condición natural del ser viviente, se paraliza, en el momento en que el útil que se ofrece a la mano aparece a una distancia que la mano no franquea ya. La contemplación así definida en relación con la acción se define sólo negativamente; pero, sobre todo, la definición supone aquí la noción que aquélla pretende circunscribir. El poder de abstención no podría salir de la acción si la acción no la contuviese. Ese poder del agente de mantenerse desprendido de todo lazo con lo que le sigue estando presente, de no comprometerse con lo que le

sucede, con sus objetos o incluso su historia —eso es precisamente el saber en cuanto luz e intención.

La luz es, así, el acontecimiento de una suspensión, de una *epoché*, suspensión que consiste en no comprometerse con los objetos o la historia con los que se está en relación o que uno lleva a cabo, y permanecer siempre exterior a esos objetos y a esa historia, incluso cuando se trata de la historia del ser mismo que suspende la historia. Esa suspensión define al yo, su poder de retroceso infinito y de «en cuanto a sí». Ser que es siempre fuera del ser, e incluso fuera de sí, y que la percepción interna, como quisiera Kant, no podría captar.

La existencia en el mundo en cuanto luz —que hace posible el deseo— es, pues, en el seno del ser, la posibilidad de desligarse del ser. Entrar en el ser ligándose a los objetos, es llevar a cabo una ligazón que está ya tachada de nulidad. Es ya evadirse del anonimato. En este mundo en el que todo parece afirmar nuestra solidaridad con la totalidad de la existencia, en que estamos presos en el engranaje del mecanismo universal, nuestro sentimiento primero, nuestra ilusión indesarraigable, es un sentimiento o una ilusión de libertad. Estar en el mundo es esa vacilación, este intervalo en el existir, que nos ha aparecido en el análisis del cansancio y del presente. Lo que diremos más adelante de la conciencia, de su poder de suspenderse, de sumirse en el inconsciente y de concederse una prórroga, precisará el papel del mundo en la aventura ontológica donde un existente surge en la existencia y, a partir de ahí, conserva una relación con ella. Nuestra existencia en el mundo con sus deseos y su agitación cotidiana no es, pues, una inmensa superchería, una caída en lo inauténtico, una evasión de nuestro destino profundo. No es más que la amplificación de esta resistencia al

ser anónimo y fatal por medio de la cual la existencia se vuelve conciencia, es decir, relación de un existente con la existencia a través de la luz, que, a la vez, colma y mantiene el intervalo.

Al distinguir en el esfuerzo la vacilación primera de existir, al presentar el mundo como una atadura siempre revocable a los objetos donde permanece el no-empeñarse en el ser, hemos descrito las primeras manifestaciones del existente que surge en el anonimato de la existencia. La luz, el saber, la conciencia, parecían constituir el acontecimiento mismo de la hipóstasis. Pero, para dar un sentimiento más vivo de la significación misma de este acontecimiento, nos hace falta finalmente abordar de frente la noción central de este trabajo, la de la existencia anónima. Para eso tenemos que aproximarnos a una situación en la cual la libertad con respecto al ser que mantienen, a pesar de su sinceridad, la intención y el saber, se tropieza con la ausencia del mundo, con lo elemental.

EXISTENCIA SIN MUNDO

1º *El exotismo*

Podemos, en nuestra relación con el mundo, separarnos del mundo.

Las cosas se refieren a un interior en cuanto partes del mundo dado, objetos de conocimiento u objetos de uso, cogidos en el engranaje de la práctica en la que su alteridad apenas resalta. El arte los hace salir del mundo, los separa, así, de esa pertenencia a un sujeto. La función elemental del arte, que se reconoce en sus manifestaciones primitivas, consiste en proporcionar una imagen del objeto en lugar del objeto mismo —lo que Bergson llama una toma visual del objeto, una abstracción, y que él considera que es menos que el objeto, en lugar de ver en él el plus de la estética. Incluso la fotografía lleva a cabo esa función. Esa manera de interponer entre nosotros y la cosa una imagen de la cosa tiene como efecto separar la cosa de la perspectiva del mundo. Una situación pintada, un acontecimiento relatado deben en primer lugar reproducir la situación y el hecho real; pero el hecho de que nos relacionemos indirectamente con ellos, por la interposición del cuadro y del relato, les aporta una modificación esencial. Ésta no depende de la iluminación y de la composición del cuadro, de la tendencia y del acomodo del narrador, sino ya de la relación indirecta que mantenemos con ellos —a su exotismo, en el sentido etimológico del término. Lo que se llama el «desinterés» del arte no se relaciona sólo con la neutralización de las posibilidades de actuar. El exotismo aporta una modificación a la contemplación misma. Los «objetos» están fuera, sin que ese afuera se

refiera a un «interior», sin que sean ya naturalmente «poseídos». El cuadro, la estatua, el libro son los objetos de *nuestro* mundo, pero a través de ellos las cosas representadas se separan de nuestro mundo.

El arte, incluso el más realista, comunica ese carácter de *alteridad* a los objetos representados que forman, sin embargo, parte de nuestro mundo. Nos ofrece esos objetos en su desnudez, en esa desnudez verdadera que no es la ausencia de vestimenta, sino, si cabe decirlo, la ausencia misma de formas, es decir, la no-trasmutación de la exterioridad en interioridad que las formas llevan a cabo. Las formas y los colores del cuadro no recubren, sino que descubren las cosas en sí; precisamente porque mantienen la exterioridad de éstas. La realidad sigue siendo extraña al mundo en cuanto dado. En este sentido, la obra de arte, a la vez, imita la naturaleza y se aparta de ella tan lejos como sea posible. Y por eso, igualmente, todo lo que forma parte de mundos pasados, lo arcaico, lo antiguo produce una impresión estética.

En la percepción se nos da un mundo. Los sonidos, los colores, las palabras se refieren a los objetos que, de alguna manera, recubren. El sonido es el ruido de un objeto, el color se pega a la superficie de los sólidos, la palabra encierra un sentido, nombra un objeto. Y, mediante su significación objetiva, la percepción tiene también una significación subjetiva: la exterioridad se refiere a la interioridad, no es la de una cosa en sí. El movimiento del arte consiste en abandonar la percepción para rehabilitar la sensación, en desligar la cualidad de esa remisión al objeto. En lugar de llegar hasta el objeto, la intención se extravía en la sensación misma, y ese extravío en la sensación, en la *aisthesis*, es lo que produce el efecto estético. Ésta no es la vía que lleva al objeto, sino el obstáculo que aleja de él; y no pertenece tampoco

al orden subjetivo. La sensación no es el material de la percepción. En el arte, la sensación resalta como elemento nuevo. Mejor todavía: retorna a la impersonalidad de *elemento*.

La sensación no es, como enseña la psicología kantiana, la cualidad todavía no organizada. La organización o la anarquía de la sensación no conciernen a su objetividad o a su subjetividad. Reducida a la cualidad pura, la sensación sería ya un objeto en la medida en que es luminosa. La manera como, en el arte, las cualidades sensibles que constituyen el objeto, a la vez no conducen a ningún objeto y son en sí, es el acontecimiento de la sensación en cuanto sensación, es decir, el acontecimiento estético. Se lo puede llamar también la musicalidad de la sensación. En música, efectivamente, esta manera que una cualidad tiene de despojarse de toda objetividad —y así, de toda subjetividad— aparece como absolutamente natural. El sonido musical ya no es un ruido. Es susceptible de enlaces y de síntesis que no tienen ya nada en común con el orden de los objetos. Los colores, cuyo lazo con las cosas es más íntimo, se desligan de éstas sobre todo en una pintura que se siente revolucionaria. Entran entonces a su vez en conjuntos indiferentes con respecto a las síntesis de los objetos en el mundo. La palabra no es separable del sentido. Pero está primero la materialidad del sonido que la palabra cumple, que permite remitirla a la sensación y a la musicalidad tal como acabamos de definirla: ella es susceptible de ritmo, de rimas, de metros, de aliteraciones, etc. Pero la palabra se desliga de su sentido objetivo y retorna al elemento de lo sensible, además, de otra manera: en cuanto se liga a una multiplicidad de sentido, en cuanto ambigüedad que puede mantener gracias a su vecindad con otras palabras. Funciona entonces como el hecho mismo de *significar*. Detrás de la significación del poema

penetrado por el pensamiento, aquélla, a la vez, se pierde en su musicalidad, que no tiene ya nada que ver con el objeto, que varía quizá únicamente en función de lo que aparta, de aquello de lo que se libera. Así, pues, la poesía moderna, que rompe con la prosodia clásica, no ha renunciado, en absoluto, a la musicalidad del verso, sino que la ha buscado más profundamente.

La sensación y la estética producen, pues, las cosas en sí, no como objetos de grado superior, sino que, apartando todo objeto, desembocan en un elemento nuevo —extraño a toda distinción entre un «afuera» y un «adentro», rehusándose incluso a la categoría del sustantivo.

Los excelentes análisis de la percepción del cuadro por el señor Fink (en el *Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung* IX) no tienen suficientemente en cuenta este exotismo. Ciertamente, es al árbol mismo al que se dirige la intención a través de la percepción del árbol pintado, y es verdad que penetramos así en el mundo del cuadro, diferente del mundo real. Pero, según Fink, ese mundo es irreal, está neutralizado, suspendido, y no, en absoluto, profundamente marcado de exotismo y, por consiguiente, separado de su referencia a un «adentro», es decir, que ha perdido su cualidad misma de mundo.

Por lo demás, ya el hecho mismo del cuadro que separa y pone aparte un pedazo del universo y que, en un interior, realiza la coexistencia de mundos impenetrables y extraños unos a otros —tiene una función estética positiva. La limitación del cuadro, que depende de la necesidad material de producir algo limitado, proporciona, gracias a las líneas abstractas y brutales de este límite, una condición positiva a la estética. Así son también los bloques indiferenciados que prolongan las estatuas de Rodin. La realidad se expone ahí

en su desnudez exótica de realidad sin mundo, que surge de un mundo roto.

Efectos del mismo orden se obtienen en el cine gracias a los primeros planos. Su interés no les viene únicamente de su poder para hacer visibles los detalles. Esos primeros planos detienen la acción donde lo particular está encadenado a un conjunto para permitirle que exista aparte; le permiten que manifieste su naturaleza particular y absurda que el objetivo descubre en una perspectiva a menudo inesperada, de manera que la curva del hombro, a la que la proyección da dimensiones alucinantes, pone al desnudo aquello que el universo visible y el juego de sus proporciones normales difuminan y disimulan.

Pero la realidad exótica del arte que, al no ser ya objetiva, no se refiere a nuestra interioridad, aparece a su vez como el envoltorio de una interioridad. Es, en primer lugar, la interioridad misma de las cosas que, en la obra de arte, adquieren una personalidad. Una naturaleza muerta, un paisaje, con más razón un retrato, tienen una vida interior propia, expresada por su envoltorio material. Se ha dicho que un paisaje es un estado del alma. Independientemente de esa alma de los objetos, la obra de arte, en su conjunto, expresa lo que se llama el mundo del artista. Existe un mundo de Delacroix como existe un mundo de Victor Hugo. La realidad artística es el medio de expresión de un alma. Mediante la simpatía con esa alma de las cosas o del artista, el exotismo de la obra se integra en nuestro mundo. Y así es la cosa mientras la alteridad del otro sigue siendo un *alter ego*, accesible a la simpatía.

Comprendemos así la búsqueda de la pintura y de la poesía moderna, que intentan conservar en la realidad artística su exotismo, desterrar de ella esa alma a la que

las formas visibles se someten, y quitarles a los objetos representados su destino servil de expresión. De ahí la guerra al tema, que es la literatura de la pintura; la preocupación del juego puro y simple de colores y de líneas, destinado a la sensación, para la cual la realidad representada vale por sí misma y no por el alma que ella envuelve; la correspondencia entre objetos, entre sus caras y superficies, ajena a la coherencia del mundo; el cuidado de confundir los diversos planos de la realidad introduciendo un objeto real en medio de objetos o de pedazos de objetos pintados. La intención común en todo eso es presentar la realidad en un fin del mundo y como en sí.

Las búsquedas de la pintura moderna en su protesta contra el realismo proceden de ese sentimiento del fin del mundo, de la destrucción de la representación que él hace posible. La libertad que se toma el pintor con la naturaleza, no se la mide en su justa significación cuando se la presenta como si procediera de la imaginación creadora o del subjetivismo del artista. Ese subjetivismo sólo podrá ser sincero si cesa, precisamente, de pretender que es visión. Por paradójico que esto pueda parecer, la pintura es una lucha con la visión. Ella intenta separar de la luz a los seres integrados en un conjunto. Mirar es un poder de describir curvas, de dibujar conjuntos en los que los elementos vienen a integrarse, horizontes donde lo particular aparece en cuanto que abdica. En la pintura contemporánea, las cosas no importan ya en cuanto elementos de un orden universal que la mirada se da como una perspectiva. Por todas partes hay fisuras que agrietan la continuidad del universo. Lo particular resalta en su desnudez de ser.

En la representación de la materia por medio de esta pintura, se realiza, de un modo singularmente cautivador, esta deformación —es decir, esta puesta al desnudo— del mundo. La ruptura de continuidad ya en la misma superficie de las cosas, sus preferencias por la línea quebrada, el menosprecio de la perspectiva y de las proporciones «reales» de las cosas, anuncian una revuelta contra la continuidad de la curva. Separándose de un espacio sin horizonte, sobre nosotros se lanzan cosas, como trozos que se imponen por sí mismos, bloques, cubos, planos, triángulos, sin que haya transición de unos a otros. Elementos desnudos, sencillos y absolutos, burbujas o abscesos del ser. En esta caída de las cosas sobre nosotros, los objetos afirman su poder de objetos materiales, y alcanzan algo así como el paroxismo de su materialidad. A pesar de la racionalidad y la luminosidad de estas formas tomadas por sí mismas, el cuadro lleva a cabo el en sí mismo de la existencia de ellas —el absoluto del hecho mismo de que hay algo que no es, a su vez, un objeto, un nombre; que es innombrable y que sólo puede aparecer gracias a la poesía. Noción de materialidad que no ya tiene nada en común con la materia opuesta al pensamiento y al espíritu de la que se nutría el materialismo clásico, y que, definida por las leyes mecanicistas que agotaban su esencia y la hacían inteligible, se alejaba al máximo de la materialidad en ciertas formas del arte moderno. Ésta es lo espeso, lo grosero, lo macizo, lo miserable. Aquello que tiene la consistencia, el peso, del absurdo, brutal pero impasible presencia; pero también la humildad, la desnudez, de la fealdad. El objeto material, destinado a un uso, al formar parte de un decorado, se encuentra justo por eso revestido de una forma que ante nosotros disimula su desnudez. El descu-

brimiento de la materialidad del ser no es el descubrimiento de una nueva cualidad, sino el de su hormigueo informe. Tras la luminosidad de las formas, por medio de las cuales los seres se refieren ya a nuestro «adentro» — la materia es el hecho mismo del *hay*.

2º *Existencia sin existente*

Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de ese «algo pasa» no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo. No designa en lo más mínimo, como el pronombre en tercera persona en la forma impersonal del verbo, un autor mal conocido de la acción, sino el carácter de esa acción misma que, en cierto modo, no tiene autor, que es anónima. Esa «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el «ser en general».

No tomamos esa noción a partir de un «ente» cualquiera —cosas exteriores o mundo interior—. El *hay* trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso, no hace posible esa distinción. La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa. La distinción sujeto-objeto, a través de la cual abordamos los existentes, no es el punto de partida de una meditación que aborde el ser en general.

Si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*.

Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero ese ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta como el «silencio de los espacios infinitos» del que habla Pascal. *Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal, como «llueve» o «hace calor». Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior —si nos atenemos a ese término— permanece sin correlación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un campo de fuerza, como un pesado ambiente que no pertenece a nadie, pero permanece como universal, retornando al seno mismo de la negación que lo aparta, y en todos los grados de esa negación.

Hay el espacio nocturno, pero no es ya el espacio vacío; la transparencia, que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, y por medio de la cual éstas se nos dan. La oscuridad la llena como un contenido, aquel espacio está lleno, pero lleno de nada en absoluto. ¿Cabe hablar de

su continuidad? Ciertamente, no se interrumpe. Pero los puntos del espacio nocturno no se refieren unos a otros, como en el espacio iluminado; no hay perspectiva, esos puntos no están situados. Es un hormigueo de puntos.

Sin embargo, este análisis no consiste en ilustrar la tesis del profesor Mosch Turpin de los *Cuentos* de Hoffmann: la noche es la ausencia del día. La ausencia de perspectiva no es puramente negativa. Se vuelve inseguridad. No es en absoluto que las cosas recubiertas por la oscuridad escapen a nuestra previsión, y que se vuelva imposible medir por anticipado su proximidad. La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, que la noche encierra; esa inseguridad depende precisamente del hecho de que ninguna cosa se aproxime, ninguna cosa venga, ninguna cosa amenace: ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente. La acuidad de esa amenaza está en su indeterminación. No hay ser determinado, cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*. Ante esta invasión oscura es imposible envolverse en uno, encerrarse uno en su concha. Está uno expuesto. El todo está abierto hacia nosotros. En lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno nos entrega al ser.

No es entonces que las cosas del mundo diurno se conviertan por la noche en la fuente del «horror de las tinieblas» porque la mirada no conseguiría acechar sus «imprevisibles designios»; es, muy al contrario, de ese horror, de donde las cosas toman su carácter fantástico. La oscuridad no sólo modifica los contornos de las cosas ante la visión, sino que las remite al ser indeterminado, anónimo, que aquellas rezuman.

Puede hablarse también de noches en pleno día. Los objetos iluminados pueden aparecernos como a través de sus crepúsculos. Así, la ciudad irreal, inventada, que uno encuentra después de un fatigoso viaje; las cosas y los seres nos atañen como si no fuesen ya un mundo, nadando en el caos de su existencia. Así es también la realidad «fantástica», «alucinante», en poetas como Rimbaud, incluso cuando nombran las cosas más familiares, los seres más habituales. El arte poco apreciado de algunos novelistas realistas y naturalistas, a pesar de sus profesiones de fe y de sus prefacios, produce el mismo efecto: esos seres y esas cosas que se abisman en su «materialidad», terriblemente presentes por su espesor, por su peso, por su formato. Ciertos pasajes de Huysmans, de Zola, el horror tranquilo y risueño de tal cuento de Maupassant, no dan sólo, como se piensa a veces, una pintura «fiel» o excesiva de la realidad, sino que penetran —detrás de la forma que la luz revela— en esta materialidad que, lejos de corresponder al materialismo filosófico de los autores, constituye el fondo oscuro de la existencia. Estos autores hacen que las cosas aparezcan a través de una noche, como una presencia monótona que nos ahoga en el insomnio.

El roce del *hay* es el horror. Hemos señalado ya su insinuación en la noche, como una amenaza indeterminada del espacio mismo, desprendido éste de su función de receptáculo de objetos, de acceso a los seres. Hay que insistir en esto.

Ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dueña del ser, ya nombre, en el anonimato de la noche. El horror

es, de alguna manera, un movimiento que va a despojar la conciencia de su «subjetividad» misma. No apaciguándola en el inconsciente, sino precipitándola en una *vigilancia impersonal*, en una *participación* en el sentido que Lévy-Bruhl da a ese término.

La novedad de la idea de participación introducida por Lévy-Bruhl para describir una existencia en la que el horror juega el papel de una emoción dominante, consiste en la destrucción de las categorías que servían, hasta entonces, para la descripción de los sentimientos suscitados por lo «sagrado». Si en Durkheim lo sagrado contrasta con el ser profano, mediante los sentimientos que provoca, esos sentimientos siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto. La identidad de cada uno de esos términos no parece que esté en cuestión. Las cualidades sensibles del objeto sagrado, sin común medida con la potencia emocional que ese objeto desprende y con la naturaleza misma de esta emoción, dan cuenta, como portadores de «representaciones colectivas», de esta desproporción y de esta inadecuación. Muy de otro modo sucede en Lévy-Bruhl. En la participación mística, radicalmente distinta de la participación platónica en un género, la identidad de los términos se pierde. Éstos se despojan de lo que constituye su sustantividad misma. La participación de un término en otro no reside en la comunidad de un atributo, sino que un término *es el otro*. La existencia *privada* de cada término, dominada por el sujeto que es, pierde ese carácter privado, retorna a un fondo indistinto; la existencia de uno sumerge al otro, y, justo por eso, no es ya la existencia de uno. Reconocemos en ella el *hay*. La impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas, que para Durkheim es el Dios «todavía» impersonal, de donde saldrá un día el Dios de las religiones evolucionadas, describe, muy al contrario, un mundo en el que nada prepara la aparición

de un Dios. Antes que a Dios, la noción del *hay* nos remite a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente. Los primitivos están absolutamente antes de la Revelación, antes de la luz.

El horror no es, de ninguna manera, una angustia de muerte. Según Lévy-Bruhl, los primitivos no manifiestan más que indiferencia con respecto a la muerte como hecho natural. Es de su subjetividad, de su poder de existencia privada, de lo que el sujeto está despojado en el horror. Está despersonalizado. La «náusea» como sentimiento de la existencia no es todavía una despersonalización; mientras que el horror pone al revés la subjetividad del sujeto, su particularidad de *ente*. Es la participación en el *hay*. En el *hay* que retorna en el seno de toda negación, en el hay «sin salida». Es, si cabe decirlo, la imposibilidad de la muerte, la universalidad de la existencia hasta en su aniquilación.

Matar, al igual que morir, es buscar una salida del ser, ir allí donde la libertad y la negación operan. El horror es el acontecimiento de ser que retorna en el seno de esa negación, como si nada se hubiese movido. «Y esto, dice Macbeth, es más extraño que el crimen mismo». En la nada que crea el crimen, el ser se condensa hasta el ahogo y arranca precisamente a la conciencia de su «retirada» de conciencia. El cadáver es lo horrible. Lleva ya en él su propio fantasma, anuncia su retorno. El espectro, el fantasma, constituye el elemento mismo del horror.

La noche da un aire fantasmagórico a los objetos que la siguen llenando. «Hora del crimen», «Hora del vicio», crimen y vicio llevan ellos también la señal de una realidad sobrenatural. Los propios malhechores resultan inquietantes, como espectros. Ese retorno de la presencia en la negación, esta imposibilidad de evadirse de una existencia anó-

nima e incorruptible, constituye lo más profundo de lo trágico shakespeariano. La fatalidad de la tragedia antigua se vuelve la fatalidad del ser irremisible.

Los espectros, los fantasmas, las brujas, no son sólo el tributo de Shakespeare a su tiempo, o el vestigio de los materiales utilizados, sino que permiten moverse constantemente en ese límite del ser y de la nada en que el ser se insinúa en la nada misma, como «las burbujas de la tierra» (*the Earth hath bubbles*). Hamlet retrocede ante el «no ser» porque en éste presiente el retorno del ser (*to dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame*). En Macbeth la aparición del espectro de Banquo constituye igualmente una experiencia decisiva del «sin salida» de la existencia, de su retorno fantasmagórico a través de las fisuras por donde se la había expulsado. «The times have been, that when the Brains were out, the man would dye, and there an end; But now they rise again... and push us from our stools. This is more strange than such a murther is». Es imposible el «Y se acabó». El horror no depende del peligro. «What man dare, I dare... Approach thou like the rugged Russian Bear, etc... Take any shape but that, and my firm Nerves shall never tremble... Hence horrible Shadow, unreal mockery hence»... Es la sombra del ser lo que horroriza a Macbeth: el ser que se perfila en la nada.

El horror de la noche, en cuanto experiencia del *hay*, no nos revela, pues, un peligro de muerte, ni siquiera un peligro de dolor. Punto esencial éste de todo el análisis. La nada pura de la angustia heideggeriana no constituye el *hay*. Horror del ser, horror opuesto a la angustia de la nada; miedo de ser, y no, en absoluto, miedo en lo que toca al ser; ser presa de, ser entregado a algo que no es un «algo». Una vez disipada la noche con el primer rayo de sol, el horror de

la noche no se define ya. El «algo» se manifiesta «ninguna cosa».

El horror ejecuta la condena a la realidad perpetua, el «sin salida» de la existencia.

El cielo, todo el universo está lleno de mis ancestros
¿Dónde esconderme? ¡Huyamos a la noche infernal!
Mas ¿qué digo?, mi padre tiene ahí la urna fatal.

Fedra descubre la imposibilidad de la muerte, la eterna responsabilidad de su ser en un universo lleno donde, en compromiso irrescindible, su existencia no tiene nada de privada.

Así, pues, contraponemos el horror de la noche, «el silencio y el horror de las tinieblas», a la angustia heideggeriana; el miedo de ser al miedo de la nada. Mientras que la angustia, en Heidegger, lleva a cabo el «ser para la muerte», captada y comprendida de alguna manera, —el horror de la noche «sin salida» y «sin respuesta» es la existencia irremisible. «Ay, mañana habrá que seguir viviendo», mañana, contenido en el infinito del hoy. Horror de la inmortalidad, perpetuidad del drama de la existencia, necesidad de asumir su carga para siempre[1].

Cuando, en el último capítulo de la *Evolución Creadora*, Bergson muestra que el concepto de la nada equivale a la

---

[1] *Tomás el Oscuro*, de Maurice Blanchot (Trad., *Editorial Pre-textos*, Valencia, 1983) comienza con la descripción del *Hay* (cf., especialmente, el capítulo II). La presencia de la ausencia, la noche, la disolución del sujeto en la noche, el horror de ser, el retorno de ser en el seno de todos los movimientos negativos, la realidad de la irrealidad, se expresan ahí de forma admirable.

Víctor Hugo Quintanilla Coro

idea del ser tachado, parece estar entreviendo una situación análoga a la que nos lleva a la noción del *hay*.

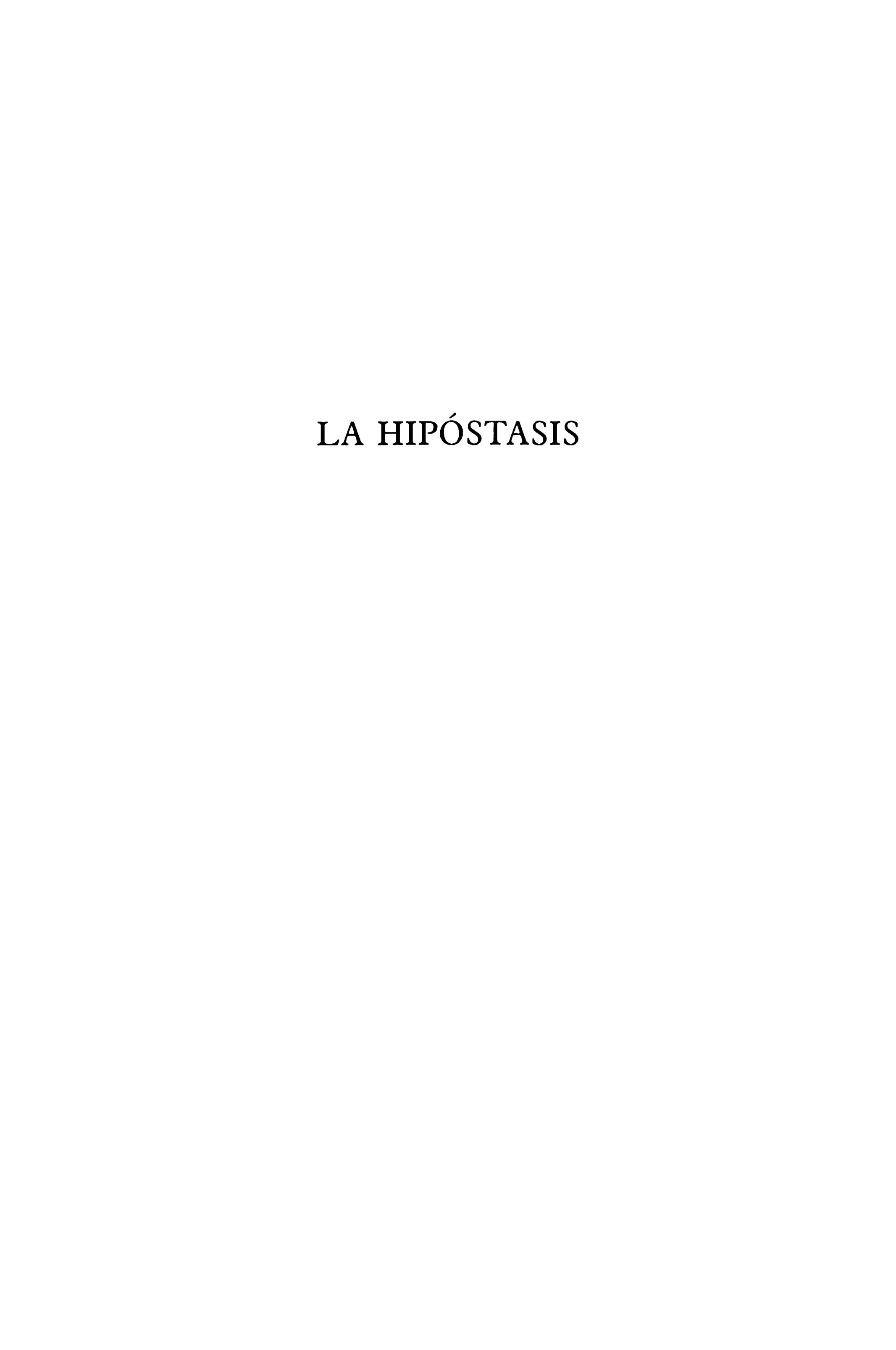
La negación —que, según Bergson, tiene un sentido positivo en cuanto movimiento del espíritu que rechaza un ser para pensar otro, —aplicada a la totalidad del ser, no tendría ya sentido. Negar la totalidad del ser es, para la conciencia, sumergirse en una especie de oscuridad en la cual, ella, al menos, permanece en cuanto funcionamiento, en cuanto conciencia de esta oscuridad. La negación total sería, pues, imposible, y pensar la nada —una ilusión. Pero la crítica bergsoniana de la nada no se refiere más que a la necesidad de un ente, de un «algo» que existe. Bergson aborda el ser, en toda su crítica, como un «ente», y acaba en un *ente* residual. La oscuridad en la que se sumerge la conciencia, y que ha extinguido todo fulgor en el ser, queda comprendida igualmente como contenido. El hecho de que es un contenido obtenido por negación de todo contenido, no se tiene en consideración. Ahora bien, ahí está toda la originalidad de la situación. La oscuridad —en cuanto presencia de la ausencia, no es un contenido puramente presente. No se trata de un «algo» que queda, sino de la atmósfera misma de presencia, que puede aparecer ciertamente con posterioridad como un contenido, pero que, originalmente, es el acontecimiento impersonal, a-sustantivo de la noche y del *hay*. Es como una densidad del vacío, como un murmullo del silencio. No hay ninguna cosa, pero hay ser, como un campo de fuerzas. La oscuridad es el juego mismo de la existencia que se jugaría incluso si no hubiese ninguna cosa. Precisamente para expresar esta situación paradójica introducimos el término «hay». Queremos llamar la atención sobre ese ser-densidad, atmósfera, campo —que no se identifica con el objeto dotado de esa densidad o captado por el soplo de la existencia, o situado en un campo de fuerzas; sobre la densidad existen-

cial del vacío mismo, del vacío de todo ser, o del vacío del vacío, y cualquiera que sea el grado de esta negación aplicada a ella misma. La negación no acaba en el ser en cuanto estructura y organización de los objetos, eso que se afirma y se impone en la situación extrema que hemos imaginado —y a lo que nos aproximamos por la noche y en lo trágico— es el ser en cuanto campo impersonal, un campo sin propietario y sin dueño, donde la negación y la aniquilación y la nada son acontecimientos, como la afirmación y la creación y la subsistencia, pero acontecimientos impersonales. Presencia de la ausencia, el *hay* está por encima de la contradicción; abarca y domina a su contradictor. En este sentido, el ser no tiene puertas de salida.

La idea de la muerte y de la angustia ante la muerte ha podido contraponerse, en la filosofía moderna, a la crítica bergsoniana de la nada. «Realizar» el pensamiento de la nada no es ver la nada, sino morir. En cuanto muerte y actitud con respecto a la muerte, la negación del ser es algo distinto de un pensamiento impasible. Pero también ahí a la nada se la piensa independientemente del *hay*, en un desconocimiento de la universalidad del *hay*; el carácter dialéctico de la presencia de la ausencia pasa desapercibido. Se parte del ser que es un contenido limitado por la nada. La nada sigue siendo considerada como el fin y el límite del ser, como un océano que bate contra él por todos lados. Hay que preguntarse precisamente si, impensable como límite o negación del ser, la «nada» no es posible en cuanto intervalo e interrupción, si la conciencia con su poder de sueño, de suspensión, de *epoché*, no es el lugar de esa nada-intervalo[1].

---

[1] Toda esta sección, precedida de una parte de nuestra introducción, fue publicada en *Deucalion* I, bajo el título de *Hay*, con ligeras modificaciones.



LA HIPÓSTASIS

1º *El insomnio*

La imposibilidad de desgarrar al invasor, el inevitable y anónimo rumor de la existencia, se manifiesta en particular a través de ciertos momentos en los que el sueño se sustrae a nuestras llamadas. Está uno en vela cuando no hay ya nada que velar y a pesar de la ausencia de toda razón para velar. El hecho desnudo de la presencia oprime: está uno apegado al ser, apegado a ser. Se desliga uno de todo objeto, de todo contenido, pero hay presencia. Esta presencia que surge detrás de la nada no es ni *un ser*, ni el funcionamiento de la conciencia que se ejerce en vacío, sino el hecho universal del *hay*, que abarca las cosas y la conciencia.

La distinción entre la atención que se dirige a los objetos —ya sean interiores o exteriores— y la vigilancia que se absorbe en el rumor del ser inevitable, va más lejos. El yo es arrebatado por la fatalidad del ser. No hay ya afuera ni adentro. La vigilancia está absolutamente vacía de objetos. Lo cual no equivale a decir que es experiencia de la nada; sino que es tan anónima como la noche misma. La atención supone la libertad del yo que la dirige; la vigilancia del insomnio que mantiene abiertos nuestros ojos no tiene sujeto. Es el retorno mismo de la presencia en el vacío dejado por la ausencia —no retorno de *algo*, sino de una presencia; es el despertar del *hay* en el seno de la negación —es una infalibilidad del ser en la que nunca se relaja el trabajo de ser; es su insomnio mismo. La conciencia del sujeto pensante —con su poder de evanescencia, de sueño y de incons-

ciente— es precisamente la ruptura del insomnio del ser anónimo, la posibilidad de «suspender», de escapar de ese deber de coribante, la posibilidad de tener un refugio en sí para retirarse del ser ahí; tener, como Penélope, una noche para sí, para deshacer las labores hechas con desvelo y vigiladas durante la jornada. El *hay* —el juego de ser— no se representa a través de los olvidos, no se encaja como un sueño mientras uno duerme. Su acontecimiento mismo consiste en una imposibilidad —en una oposición a las posibilidades— de dormir, de descanso, de desidia, de ausencia. Este retorno de la presencia en la ausencia no se hace en instantes distintos, como un flujo y un reflujo. El ritmo le falta al *hay*, como les falta perspectiva a los puntos hormigueantes de la oscuridad. Haría falta la posición de un sujeto para que el instante pueda hacer irrupción en el ser, para que se detenga ese insomnio que es como la eternidad misma del ser.

Introducimos así, en el acontecimiento impersonal del *hay*, no la noción de conciencia, sino la vela o el desvelo en que participa la conciencia, por más que ésta se afirma como conciencia precisamente porque no hace otra cosa que participar en ella. La conciencia es una parte de la vela, es decir: la ha desgarrado ya. La conciencia comporta precisamente un abrigo contra ese ser que, despersonalizándonos, alcanzamos en el insomnio; ese ser que no se pierde, ni se engaña, ni se olvida —que está, si cabe ensayar la expresión, completamente desembriagado.

La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela. Ello vela. En esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte. Si se quiere, yo soy

más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo. Ciertamente, al menos tengo la experiencia de ser objeto, sigo tomando conciencia de esa vigilancia anónima; pero de ésta tomo conciencia en un movimiento mediante el cual el yo se ha desligado del anonimato, y donde la situación límite de la vigilancia impersonal se refleja en el reflujo de una conciencia que la abandona. Hay que hacer valer esta experiencia de la despersonalización, antes de comprometerla a través de una reflexión sobre sus condiciones.

La afirmación de la vigilancia anónima sobrepasa el *fenómeno* que supone ya un yo, y que escapa por consiguiente de la fenomenología descriptiva. La descripción utiliza aquí términos cuya consistencia tiende aquélla, precisamente, a sobrepasar, pone en escena *personajes*, mientras que el *hay* es la disipación de los mismos. Índice de un método donde se invita al pensamiento a ir más allá de la intuición.

Podemos estar más o menos próximos a esa situación-límite. En ciertos despertares del delirio, en ciertas paradojas de la locura, se puede sorprender esta «conciencia» impersonal en que se abisma el insomnio. La fatalidad de estos extraños estados, que es imposible contar, depende del hecho de que tales estados ni siquiera me suceden a mí como a su sujeto. Su torno está ya aflojado, a pesar del desagrado o el dolor que pueden persistir, en el instante en que estoy en condiciones de pensar que esos estados me suceden a mí, en el instante en que los percibo como un sujeto. Impersonalidad que es todo lo contrario de la inconsciencia: depende de la ausencia de dueño, del ser que no es el ser de nadie.

El insomnio nos pone, pues, en una situación en que la ruptura con la categoría del sustantivo no es sólo la desaparición de todo objeto, sino la extinción del sujeto.

¿En qué consiste entonces el advenimiento del sujeto?

2º *La posición*

a) *Conciencia e inconsciente*

La conciencia ha parecido que contrasta con el *hay* gracias a su posibilidad de olvidarlo y de dejarlo en suspenso —gracias a su posibilidad de dormir. Es un modo de ser, pero, aun asumiendo el ser, es su vacilación misma. Por eso, se concede a sí una dimensión de repliegue. Cuando Jonás, en la Biblia, héroe de la evasión imposible, invocador de la nada y de la muerte, constata en medio de los elementos desencadenados, el fracaso de su huida y la fatalidad de su misión, desciende a la bodega del barco y se duerme.

La paradoja consiste en definir la conciencia por medio del inconsciente. No se confunden. Pero el acontecimiento de la conciencia no se refiere a la inconsciencia tan sólo como a su contrario. La conciencia, en su oposición al inconsciente, no está constituida por esa oposición, sino por esa vecindad, por esa comunicación con su contrario: en su impulso mismo, la conciencia se cansa y se interrumpe, presenta un recurso contra sí misma. En su misma intencionalidad, la conciencia se describe como una salida en una profundidad subyacente, como ese poder que el poeta Vorgue de Jules Romains ha llamado el poder de «largarse del sitio por dentro». No está nunca entre la espada y la pared.

Este retroceso de la conciencia hacia el inconsciente, o esta salida de la conciencia desde el fondo del inconsciente, no se produce en dos tiempos. En la actividad misma del

pensar murmuran las segundas intenciones. Es el guiño, hecho de mirada y de no-mirada. El presente, como lo hemos mostrado en el esfuerzo que lo constituye, está detrás del presente. Se recupera en un retraso respecto de sí mismo, o bien lleva a cabo un retroceso, un choque de rechazo, en la simplicidad de su golpe.

Por otra parte, el inconsciente incubado por la conciencia no es a su vez una intención que prolongaría, integrándola en un sistema de finalidad más vasto, la sinceridad misma de la intención dirigida al mundo, como si un mundo oscuro, idéntico en todos los puntos al mundo claro, se sobreviviese bajo el velo de la noche. Las «segundas intenciones» no son pensamientos que aspiren a estar en el mismo rango que el pensamiento, sino que esperan su promoción. Y la manera como la conciencia se refiere al inconsciente no es a su vez una intención. Consiste en un pasmarse en el punto justo de su luminosidad. Caracteriza la producción misma de la luz, como un centelleo.

b) *Aquí*

El pensamiento, que el idealismo nos ha habituado a situar fuera del espacio, está —esencialmente, y no por efecto de una caída o de una degradación— aquí. El cuerpo excluido por la duda cartesiana es el cuerpo objeto. El *cogito* no desemboca en la posición impersonal: «hay pensamiento», sino en la primera persona del presente: «soy una cosa que piensa». La palabra *cosa* es aquí admirablemente precisa. La enseñanza más profunda del *cogito* cartesiano consiste precisamente en descubrir el pensamiento como sustancia, es decir, como algo que se pone. El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia,

que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. Se trata de algo que contrasta con el saber, es una condición. El saber del saber está igualmente aquí, sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza. El pensamiento, que se expande instantáneamente en el mundo, conserva una posibilidad de recogerse en el *aquí*, del que aquél no está desligado nunca. La conciencia es precisamente el hecho de que la afirmación impersonal e ininterrumpida de «verdades eternas» puede convertirse simplemente en un pensamiento, es decir, que puede, a pesar de su eternidad sin sueño, comenzar o acabar en una cabeza, encenderse o apagarse, escaparse de sí: la cabeza cae sobre los hombros —uno se duerme.

Posibilidad de dormir que está ya proporcionada por el ejercicio mismo del pensamiento. Éste no es primero pensamiento y después está *aquí*; en cuanto pensamiento, está aquí, ya al abrigo de la eternidad y de la universalidad. Localización que no supone el espacio. Que es todo lo contrario de la objetividad. Que no supone un pensamiento detrás de ella, que tendría que captar el *aquí* —en esa dialéctica con la que empieza la *Fenomenología* de Hegel—, que es un *aquí* objetivo. La localización de la conciencia no es subjetiva, sino la subjetivación del sujeto. El centelleo de la conciencia, su *repliegue en lo lleno*, es, al margen de cualquier referencia al espacio objetivo, el fenómeno mismo de la localización y del sueño, que es precisamente el acontecimiento sin acontecimiento, el acontecimiento interior. Lo inconsciente en cuanto sueño no es una nueva vida que se representa bajo la vida: es una participación en la vida por medio de la no-participación, por medio del hecho elemental de descansar.

c) *El sueño y el lugar*

¿En qué consiste, en efecto, el sueño? Dormir es suspender la actividad psíquica y física. Pero al ser abstracto, que planea en el aire, le falta una condición esencial de esta suspensión: el lugar. La llamada del sueño tiene lugar en el acto de acostarse. Acostarse es precisamente limitar la existencia al lugar, a la posición.

El lugar no es un «en alguna parte» indiferente, sino una base, una *condición*. Ciertamente, por lo común comprendemos nuestra localización como la de un cuerpo situado no importa dónde. Es que la relación positiva con el lugar que mantenemos durante el sueño se enmascara en nuestra relación con las cosas. Entonces sólo las determinaciones concretas del medio, del panorama, los apegos de la costumbre y de la historia prestan un carácter individual al lugar que ha llegado a ser el *en casa de uno*, la ciudad natal, la patria, el mundo. Desligada del ambiente, la localización llega a ser generalmente la presencia en una extensión abstracta, como la de una estrella en el espacio infinito. El sueño restablece la relación con el lugar como base. Al acostarnos, al acurrucarnos en un rincón para dormir, nos abandonamos a un lugar —éste se convierte en nuestro refugio como base. Toda nuestra acción de ser consiste entonces en descansar. Dormir es como entrar en contacto con las virtudes protectoras del lugar, buscar el sueño es buscar ese contacto mediante una especie de tanteo. El que se despierta vuelve a encontrarse encerrado en su inmovilidad como un huevo en su cascarón. Este abandonarse a la base, que ofrece al mismo tiempo un refugio, es lo que constituye el sueño, por medio del cual el ser, sin destruirse, permanece en suspenso.

A partir del descanso, a partir de la posición, a partir de esa relación única con el lugar, así es como llega la concien-

cia. La posición no se añade a la conciencia como un acto que ella decide; es a partir de la posición, de una inmovilidad, como aquélla llega a sí misma. Ella es un empeño en el ser que consiste en mantenerse precisamente en el no-empeñarse propio del sueño. La conciencia «tiene» una base, «tiene» un lugar. El único tener que no abulta, sino que es la *condición*: la conciencia, *está* aquí. Que la conciencia esté aquí no es a su vez un hecho de conciencia, ni un pensamiento, ni un sentimiento, ni una volición, sino la posición de la conciencia. No se trata del *contacto* con la tierra: apoyarse en la tierra es más que la sensación del contacto, más que un conocimiento de la base. Lo que es aquí «*objeto*» de conocimiento no hace frente al sujeto, sino que lo soporta, y lo soporta hasta el punto de que es gracias al hecho de apoyarse en la base como el sujeto se establece como sujeto.

La antítesis de la posición no es la libertad de un sujeto suspendido en el aire, sino la destrucción del sujeto, la desintegración de la hipóstasis. Esa desintegración se anuncia en la emoción. La emoción es aquello que trastorna. La psicología fisiologista que, partiendo de la emoción como choque, presentaba las emociones en general como una ruptura del equilibrio, nos parece que, en este punto —y a pesar de su lenguaje elemental— capta la verdadera naturaleza de la afectividad, más fielmente que los análisis fenomenológicos, los cuales siguen atribuyendo a la afectividad, a pesar de todo, un carácter de comprensión, y por consiguiente, de aprehensión (Heidegger), y hablan de una experiencia emocional así como de un objeto revestido de nuevas propiedades (Husserl, Scheler). La emoción pone en cuestión, no la existencia, pero sí la subjetividad del sujeto; aquélla le impide a éste recogerse, reaccionar, ser alguien. Lo que hay de positivo en el sujeto se abisma en el «en ninguna parte». La emoción es una manera de mantenerse perdiendo la base.

Es, en el fondo, el vértigo mismo que se insinúa en ella, el hecho de *encontrarse encima de un vacío*. El mundo de las formas se abre como un abismo sin fondo. El cosmos estalla para dejar que el caos esté abierto, es decir, el abismo, la ausencia de lugar, el *hay*.

El *aquí* de la conciencia —el lugar de su sueño y de su evasión en sí— difiere radicalmente del *Da* implicado en el Dasein heideggeriano. Éste implica ya el mundo. El *aquí* del que partimos, el *aquí* de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo. Es el hecho mismo de que la conciencia es origen, de que parte de sí misma, de que es *existente*. En su vida misma de conciencia, ella viene siempre de su posición, es decir, de la «relación» previa con la base, con el lugar a que en el sueño se apega de manera exclusiva. Estableciéndose sobre una base, el sujeto, cargado por el bulto del ser, se recoge, se yergue, y se convierte en el dueño de todo aquello que le abulta; su *aquí* le da un punto de partida. El sujeto se apoya en él. Los contenidos de conciencia son *estados*. Su inmovilidad, su fijeza de sujeto no depende de la referencia invariable a ciertas coordenadas del espacio ideal, sino de su *estancia*, del acontecimiento de su posición que sólo se refiere a sí mismo, que es el origen de la fijeza en general —el comienzo de la noción misma de comienzo.

El lugar, antes de ser un espacio geométrico, antes de ser el ambiente concreto del mundo heideggeriano, es una base. De ahí que el cuerpo sea el advenimiento mismo de la conciencia. No es cosa, de ninguna manera. No sólo porque lo habita un alma, sino porque su ser pertenece al orden del acontecimiento no al del sustantivo. No se pone: es la posición. No se sitúa en un espacio dado previamente —es la irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localiza-

ción. No da uno cuenta de este acontecimiento cuando, más allá de la experiencia externa del cuerpo, se insiste en su experiencia interna de la cenestesia.

La cenestesia está constituida por sensaciones, es decir, por informaciones elementales. El cuerpo es nuestra posesión, pero el lazo de posesión se resuelve finalmente en un conjunto de experiencias y de saberes. La materialidad del cuerpo sigue siendo una *experiencia* de la materialidad. ¿Se dirá que la cenestesia es más que un conocimiento, que en la sensibilidad interna hay una intimidad que va hasta la identificación; que soy mi dolor, mi respiración, mis órganos, que no sólo *tengo* un cuerpo, sino que *soy* un cuerpo? Pero, aún así, el cuerpo es un ser, un sustantivo, en rigor un medio de localización, y no la manera como el hombre se empeña en la existencia, la manera como se pone. Captarlo como acontecimiento equivale a decir de él que no es el instrumento o el símbolo, o el síntoma de la posición, sino la posición misma, equivale a decir que en él se lleva a cabo la mudanza misma de acontecimiento en ser.

Es cierto que el cuerpo pasaba siempre por ser algo más que un montón de materia. Alojaba un alma, y tenía el poder de expresarla. El cuerpo podía ser más o menos expresivo y tenía partes que lo eran más o menos. El rostro y los ojos, espejos del alma, eran los órganos por excelencia de la expresión. Pero la espiritualidad del cuerpo no reside en ese poder de expresar lo interior. En virtud de su posición lleva a cabo la condición de toda interioridad. No expresa un acontecimiento, es él mismo ese acontecimiento. Es ésta una de las impresiones más fuertes que se retienen de la escultura de Rodin. Sus seres no se encuentran nunca sobre un pedestal convencional o abstracto. El acontecimiento que llevan a cabo sus estatuas reside mucho más en su relación con la

base, en su posición, que en su relación con un alma —saber o pensamiento, que tendrían que expresar.

d) *El presente y la hipóstasis*

Mediante la posición, la conciencia participa en el sueño. La posibilidad de descansar, de envolverse en sí, es la posibilidad de abandonarse a la base, de acostarse. Está contenida en la conciencia en la medida en que la conciencia está localizada. El sueño, repliegue en lo lleno, se lleva a cabo en la conciencia como posición. Pero la posición es el acontecimiento mismo del instante como presente.

Si se aborda el presente en el tiempo, aquél aparece, de acuerdo con una tradición filosófica ya antigua, como la evanescencia misma del ser.

Pero cabe preguntarse si la evanescencia del presente no es la única posibilidad de que un sujeto surja en el ser anónimo y sea susceptible de tiempo. Cabe preguntarse si la imposible posesión del presente no depende del hecho de que es tan sólo por medio de la evanescencia del presente como la posesión misma resulta posible. En efecto, el instante del tiempo, en su producción, puede que no venga de una serie infinita que habría que recorrer, sino que muestre indiferencia hacia esa serie; puede que, sin desatar el nudo gordiano del tiempo, lo corte. Ser a partir de sí mismo. Para el instante, esta manera de ser es ser presente. El presente es una ignorancia de la historia. En él, el infinito del tiempo o de la eternidad se interrumpe y recomienza. El presente es, pues, una situación en el ser donde no hay sólo ser en general, sino donde hay un ser, un sujeto.

Puesto que el presente no se refiere más que a sí, parte de sí, es refractario al porvenir. Su evanescencia, su pasmo

están incluidos en su noción. Si durase, sería un legado. Habría sacado ya su ser de una herencia y no de sí mismo. Así, pues, no puede tener ninguna continuidad. Su evanescencia es el precio de su subjetividad, es decir, de la trasmutación, en el seno del puro acontecimiento de ser, del acontecimiento en sustantivo, de la hipóstasis. El tiempo por sí mismo se rehúsa a toda hipóstasis, las imágenes de corriente y de flujo, mediante las cuales se explica, se aplican a los seres en el tiempo y no al tiempo mismo. El tiempo no fluye como un río. Pero el presente realiza la situación excepcional donde puede darse al instante un nombre, pensarlo como sustantivo. No por un abuso de lenguaje, sino en virtud de una trasmutación ontológica, de un equívoco esencial. La «detención» del instante no debe buscarse como una extensión del tiempo inmovilizado —cuya duración podría medir por detrás una psicología científica. El presente es detención, no porque esté detenido, sino porque interrumpe y reanuda la duración a la que él viene a partir de sí. A pesar de su evanescencia en el tiempo en donde se lo considera de manera exclusiva, o más bien a causa de ella, el presente es la realización de un sujeto. Y contrasta con la duración, en la cual se lo aprehende.

e) *El presente y el tiempo*

La filosofía moderna profesa un menosprecio por el instante, en el que ve únicamente la ilusión del tiempo científico, despojado de todo dinamismo, de todo devenir. A esa filosofía le parece que el instante existe sólo en el límite de dos tiempos, pura abstracción. La realidad estaría constituida por el impulso concreto de la duración, siempre vuelto hacia el porvenir, siempre imbricándose en él. La consideración fundamental que permite esa denigración del instan-

te depende del hecho de que, por sí mismo, el instante no tiene magnitud, no tiene duración, no es la duración. Consideración legítima, si es verdad que el instante debe comprenderse en función del tiempo y que la relación del tiempo con la existencia es clara por sí misma.

En efecto, a lo largo de toda su historia la filosofía ha comprendido el instante a partir del tiempo. No es que se haya imaginado, vulgarmente, el tiempo compuesto de instantes. Ni Platón, ni Aristóteles —y con mayor razón—, ni Hamelin, ni Bergson, ni Heidegger cometieron ese error. Pero ya se aprehenda el instante como complemento dialéctico del intervalo, o como una visión lateral de la duración, o como surgiendo en el impulso hacia el porvenir, que cede ya bajo la carga del pasado, en toda la filosofía moderna el instante toma su significación de la dialéctica del tiempo; no posee dialéctica propia. No tiene otra función ontológica que aquella que, de acuerdo con las variaciones de las doctrinas, se atribuye al tiempo.

Por otra parte, la relación del tiempo con la existencia no parece menos evidente, ni menos simple, a través de toda la filosofía (con la excepción, sin embargo, de Heidegger, el cual plantea precisamente su problema). La extensión del tiempo aparece como la extensión misma de la existencia. La perennidad es la forma superior de la existencia. Es verdad que la eternidad, en la que no se imbrica el tiempo, se sitúa incluso por encima de la perennidad. Pero esa superioridad de la eternidad depende precisamente del hecho de que ahí el tiempo no se imbrica. La potencia de la eternidad se define por su resistencia a la destrucción del tiempo. Pero, prevenida contra la destrucción temporal, la eternidad no deja de tener semejanza con el tiempo en cuanto trama de lo que dura, de lo que es perdurable. Al instante en que la exis-

tencia a la vez nace y muere, le sigue el instante en que nace. Él recoge su herencia. Se trata de la persistencia de una existencia a través de la duración que imita la eternidad. Precisamente por eso el tiempo es una imagen móvil de la eternidad inmóvil. La noción clásica de eternidad no tiene otra significación positiva. Toda tentativa de aprehender ésta desemboca en una teología negativa, en ese «realmente no me comprendo a mí mismo» desde donde Teodoro, en las *Entretiens Métaphysiques* de Malebranche, apunta a los desarrollos acerca de la eternidad de la acción divina. El instante por sí mismo no podría, en la concepción clásica, imitar la eternidad, puesto que es esencialmente evanescencia. Es incluso su negación. Esa función es asumida por la disposición continua del instante siguiente, siempre asegurado. Se concibe la existencia como una *per*sistencia en el tiempo; la «estancia» del instante no le basta a la filosofía clásica para concebir la existencia eterna, es decir, completa. La existencia es algo que la atraviesa, pasa a través y lleva a cabo una duración. Y esa manera de ver prueba nuestra costumbre de considerar el instante en su relación con los otros instantes —de no buscar en el instante otra dialéctica que la dialéctica misma del tiempo.

La teoría de la creación continua de Descartes y de Malebranche significa, en el plano de los fenómenos, la incapacidad del instante de alcanzar por sí mismo el instante siguiente. El instante está desprovisto, en contra de las teorías de Bergson y de Heidegger, del poder de ser más allá de sí mismo. En ese sentido preciso, el instante está privado de todo dinamismo. Pero la profundidad de la visión de Malebranche consiste en lo siguiente: en lugar de situar la verdadera dependencia de la creación respecto del Creador en el origen de la creación y en su susceptibilidad de quedar reducida a la nada mediante un nuevo decreto del Creador,

Malebranche la sitúa en la incapacidad de la creación para conservarse en la existencia, en su necesidad de recurrir a la eficacia divina en todo instante. Ásí Malebranche se da cuenta del drama inherente al instante mismo, de su lucha por la existencia, cosa que el mecanicismo desconoce al considerar el instante como un elemento simple e inerte del tiempo. Ásí Malebranche concede valor a un acontecimiento del instante que no consiste en su relación con los demás instantes.

La subordinación del instante al tiempo depende del hecho de que el instante está incluido en cualquier parte en el «espacio del tiempo», cuyos diferentes puntos no se distinguen unos de otros más que por su orden, pero donde son equivalentes.

Así, pues, nos sumamos a las críticas dirigidas a partir de Bergson a la confusión del tiempo abstracto y del tiempo concreto. Pero la distinción se impone no porque uno sea espacializado y homogéneo y el otro duración inseparable de sus contenidos heterogéneos, siempre renovada e imprevisible, sino por el hecho de que en el tiempo abstracto hay un orden de los instantes, pero no hay instante central, ese instante por excelencia que es el presente.

El punto de partida para comprender la función del instante reside precisamente en su relación excepcional con la existencia, por medio de la cual estamos autorizados a creer que el instante es por excelencia realización de la existencia.

El instante, antes de estar en relación con los instantes que lo preceden o lo siguen, encierra un acto por medio del cual se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo, un nacimiento. Al atenernos al plano estricto de los fenó-

menos, al dejar de lado la relación trascendente que Malebranche percibe en el instante, queda siempre que el instante por sí mismo es una relación, una conquista, sin que esa relación se refiera a un porvenir o a un pasado cualquiera, a un ser, a un acontecimiento situado en ese pasado o en ese porvenir. En cuanto comienzo y nacimiento, el instante es una relación *sui generis*, una relación con el ser, una iniciación al ser.

Relación cuyo carácter paradójico salta a la vista. Lo que comienza a ser no existe antes de haber comenzado y, sin embargo, es lo que no existe lo que tiene que nacer, mediante su comienzo, a sí mismo, lo que tiene que venir a sí, sin partir de ninguna parte. Paradoja misma del comienzo que constituye el instante. Conviene insistir en esto. El comienzo no parte del instante que precede al comienzo: su punto de partida está contenido en el punto de llegada como un choque de rechazo. A partir de ese retroceso en el seno mismo del presente, el presente se lleva a cabo, el instante es asumido.

El acontecimiento del instante, su dualidad paradójica han podido escapar al análisis filosófico, para el cual el problema del origen ha sido siempre un problema de causa. No se ha visto que, incluso en presencia de la causa, aquello que comienza tiene que llevar a cabo el acontecimiento del comienzo en el instante, en un plano a partir del cual el principio de no-contradicción (*A* no es en el mismo instante *no-A*) es válido, pero para la constitución del cual ese principio no es válido todavía. Al margen del misterio de la creación *a parte creatoris*, hay, en el instante de la creación, todo el misterio del tiempo de la criatura.

Ese movimiento de venir a sí sin partir de ninguna parte no se confunde con aquel que franquea un intervalo del

tiempo. Se produce en el instante mismo en que algo, si cabe decirlo, precede al instante. La esencia del instante y su llevarse a cabo consisten en franquear esa distancia interior.

La duración no afecta al contacto con el ser llevado a cabo por el instante. No hay que tomar la duración como medida de la existencia y negarle al presente la plenitud de su contacto con el ser, bajo pretexto de que el instante no tiene duración y de que en su contacto con el ser se deja ver ya su desapego. La evanescencia del instante constituye su presencia misma; condiciona la plenitud de un contacto con el ser que no es, en absoluto, hábito, que no es heredado de un pasado, que precisamente es presente. Lo absoluto del presente no es la negación de la destrucción que opera el tiempo, no es la afirmación de algo perdurable.

f) *El presente y el «yo»*

Su descripción no puede, pues, hacerse en los términos de soberanía y de libertad bienaventurada que caracterizan la noción de absoluto en la tradición filosófica. Lo absoluto de la relación entre el existente y la existencia, en el instante, está a la vez constituido por el dominio del existente sobre la existencia, pero también por el peso de la existencia sobre el existente.

Nada podría anular la inscripción en la existencia que implica el presente. La copa de la existencia se bebe hasta las heces, se la agota; nada se deja para el día de mañana. Toda la agudeza del presente depende de su empeño sin reserva y de alguna manera sin consuelo en el ser. No hay ya nada que llevar a cabo. No hay ya distancia que recorrer. El instante se desvanecerá. Pero eso quiere decir simplemente que no dura. La evanescencia del presente hace posible ese absolu-

to del empeño. La relación con el ser en el presente no se lleva a cabo en el plano que lleva de un instante a otro en la duración. En el presente considerado en sí mismo no hay más que su relación excepcional con el ser —nada que se anuncie para después. Es el término. Y en ese sentido es detención. Lo esencial en el instante es su *estancia*. Pero esa detención encierra un acontecimiento.

La evanescencia del presente no destruye lo definitivo y lo infinito actual del llevarse a cabo del ser que constituye la función misma del presente. La evanescencia lo condiciona: mediante ella, el ser no es jamás heredado, sino siempre conquistado en dura lucha. Ella no podría abolir lo absoluto del presente. No es que una reflexión sobre la duración recorrida y un juicio abstracto —el pasado es inviolable— descubran lo absoluto de lo que ha sido presente. Lo absoluto del presente está en la presencia misma del presente, da una apariencia de ser al pasado y desafía al porvenir, incapaz de reducirlo a la nada. El contacto con ésta que ha tenido el presente impediría a esa nada ser igual a la nada que la había precedido: la muerte siempre amenazadora no detiene la «farsa de la vida» —forma parte de ella. Si la muerte es nada, no es ésta una nada pura y simple. Conserva la realidad de una parte perdida. El «nunca más» —*never more*— revolotea como un cuervo en la noche lúgubre, como una realidad en la nada. La insuficiencia de esta evanescencia se manifiesta en el lamento que la acompaña. La melancolía del eterno transcurrir de las cosas, que se asocia paradójicamente a aquello que, en el instante, es la suprema garantía de su *libertad del origen*, y que inscribe la evanescencia del instante en un registro ideal de las partidas perdidas (en el *Eclesiastés*), da testimonio de que el presente contiene un nudo que su pasmo no desata, de que el presente en su retorno inevitable a sí mismo no tiene la posibilidad de su aniquilación.

El presente está sujeto al ser. Está sometido a él. El yo retorna fatalmente a sí; puede olvidarse en el sueño, pero habrá un despertar. En la tensión y el cansancio del comienzo gotea el sudor frío de la irremisibilidad de la existencia. El ser asumido es una carga. Por eso, lo que se llama lo trágico de ser se capta en su origen mismo. No es simplemente la traducción de las desgracias y de las decepciones que nos esperan y que nos llegan en el curso de nuestra existencia por ser finita. Es, por el contrario, lo infinito de la existencia que se consume en el instante, la fatalidad en la que se petrifica su libertad como en un paisaje invernal donde los seres helados permanecen cautivos de sí mismos. El tiempo, lejos de constituir lo trágico, podrá quizá liberar.

La presencia del presente depende de su irremisibilidad, de su retorno inevitable a sí misma, de su imposibilidad de desligarse de ella. No es esto definir el presente por el presente, sino advertir en el presente una relación consigo mismo. Él no se refiere más que a sí; pero la referencia, que habría debido deslumbrarlo de libertad, lo aprisiona en una identificación. El presente, libre con respecto al pasado, pero cautivo de sí mismo, respira la gravedad del ser en que se empeña. Gravedad en el seno del presente, a pesar de su ruptura con el pasado. La fatalidad que aplasta al presente no le pesa como una herencia, no se impone a él porque él nace sin escoger su nacimiento. El presente es comienzo puro. Pero en su contacto de iniciación, una instantánea madurez lo invade; se pica y se engancha en su juego. Se pesa. Es ser y no sueño, no juego. El instante es como un sofoco, un jadeo, un esfuerzo de ser. La libertad del presente encuentra un límite en la responsabilidad, condición de la cual es aquélla. La paradoja más profunda del concepto de libertad es su lazo sintético con su propia negación. Sólo el ser libre es responsable, es decir, ya no libre. Sólo el ser sus-

ceptible de comienzo en el presente carga con el bulto de él mismo. Lo definitivo que se lleva a cabo en el presente no se pone, pues, inicialmente en relación con el tiempo. Ello es una marca intrínseca del presente. Hemos tratado del presente al margen de la dialéctica del tiempo, cuyos rasgos indicamos más adelante.

El retorno del presente a sí mismo es la afirmación del *yo* ya clavado a sí, ya acompañado por un *sí mismo*. Lo trágico no viene de una lucha entre libertad y destino, sino del viraje de la libertad en destino, de la responsabilidad. El presente —acontecimiento del origen— se muda en ser. De ahí el equívoco esencial del «yo»: éste *es*, pero sigue siendo inasimilable a un objeto. No es ni una cosa ni un centro espiritual del que irradien los hechos de conciencia, ofreciéndose a la conciencia de un «yo» nuevo que lo aprehendería en un nuevo retroceso.

Es en su mudarse anfibológico de acontecimiento en «ente», y no en su objetividad, donde hay que captar el yo. Tal mutación consiste en esa posesión *original* del ser, donde el yo, sin embargo, retorna fatal e irremisiblemente a sí. La identidad del presente, al igual que la identidad del «yo», no suponen la identidad de un término lógico. El «presente» y el «yo» son el movimiento de la referencia a sí que constituye la identidad.

El *cogito* cartesiano, con su certeza de existencia para el «yo» descansa en el llevarse a cabo absoluto del ser por medio del presente. El *cogito*, según Descartes, no prueba la existencia necesaria del pensamiento, sino su existencia indudable.Acerca del modo de existencia del pensamiento, no aporta ninguna enseñanza. Como la extensión, el pensamiento, existencia creada, corre el riesgo de la nada si Dios —único ser cuya esencia implica la existencia— se retirase

de él. En este sentido la evidencia del *cogito* se apoya en la evidencia de la existencia divina. Pero ¿de qué depende la certeza excepcional del *cogito*? Del presente.

La certeza del cogito en el pasado no basta. Contra los desfallecimientos siempre posibles de la memoria, hay que recurrir a Dios. Pero, al mismo tiempo, la forma personal del *cogito*, el «yo» del «yo pienso» fuerza esa certeza. El cogito no es una meditación sobre la esencia del pensamiento, sino la intimidad de la relación entre el yo y su acto, la relación única del «yo» con el verbo en primera persona. En fin, el acto de la duda —es decir, el acto negativo, la exclusión de toda posición fuera del instante— es la situación privilegiada en que se lleva a cabo irresistiblemente la existencia del presente y del «yo». «Presente», «yo», «instante» —momentos de un acontecimiento único.

g) *Presente y posición*

Esta referencia a sí del instante presente es posible mediante la estancia a partir del lugar. La «detención» del presente es el esfuerzo mismo de la posición, en el que el presente se junta consigo y se asume. El esfuerzo y el trabajo, en los que hemos sorprendido, al principio de este estudio, la articulación del instante, el cual se recupera en un desfase consigo mismo, remiten al esfuerzo y a la tensión de la posición que les sirve de base. Maine de Biran sólo ha visto el esfuerzo dirigido al mundo, cuyo análisis le ha proporcionado la experiencia del sujeto, y no su llevarse a cabo mismo propiamente. La posición ofrece, con respecto a toda acción y a todo trabajo dirigidos al mundo, una originalidad total. Mientras que la voluntad y la resistencia del esfuerzo biraniano están coordinadas, o se determinan mutuamente, el lugar pisado en la posición del sujeto sostiene el esfuerzo

no sólo como resistencia, sino también como base, como condición del esfuerzo. Con respecto al acontecimiento de la posición, no hay ninguna preexistencia del sujeto. El acto de la posición no se despliega en alguna dimensión de la que sacaría su origen, surge en el punto mismo donde actúa. Su acción no consiste en querer sino en ser. En el acto que se dirige al mundo, al cansancio se añade un impulso hacia el porvenir —ya sea para fabricar un objeto o para producir una modificación en nosostros mismos. El acto se trasciende. El acto de la posición no se trasciende. Ese esfuerzo que no se trasciende constituye el presente o el «yo». A la noción de existencia —en la que el acento se pone en la primera sílaba, oponemos la noción de un ser cuyo advenimiento mismo es un repliegue en sí, que, en cierto sentido, contra el extatismo del pensamiento contemporáneo, es una sustancia.

El cuidado heideggeriano, iluminado todo él por la comprensión (incluso si la comprensión misma se da como cuidado), está ya determinado por la estructura «dentro-fuera» que caracteriza la luz. Sin ser conocimiento, la temporalidad de Heidegger es un éxtasis, el «ser fuera de sí». No trascendencia de la teoría, sino ya salida de una interioridad hacia una exterioridad. La existencia sigue siendo en Heidegger un movimiento del adentro hacia el afuera; él es quien ha captado, en su forma más profunda, la última y universal esencia de ese juego de interioridad y de exterioridad, más allá del juego «sujeto-objeto» al que la filosofía idealista y realista lo había reducido. La originalidad de esta concepción consiste en ver en este éxtasis no ya cierta propiedad del alma, sino aquello por lo que la existencia existe. Ella no es relación con un objeto, sino con el verbo ser, la acción de ser. Mediante el éxtasis, el hombre asume su existencia. Así, pues, el éxtasis resulta ser el acontecimiento mismo de la

existencia. Pero desde ese momento la existencia es «contemporánea» del mundo y de la luz. La pregunta que hemos planteado al partir de la *posición* consiste precisamente en preguntarse si el éxtasis es el modo original de la existencia, si la relación que se llama corrientemente relación entre el yo y el ser es un movimiento hacia un afuera, si el *ex* es la raíz principal del verbo existir.

h) *El sentido de la hipóstasis*

Mediante la posición en el *hay* anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un terreno firme, sobre una base, condicionamiento, fundamento. El sujeto que se arranca a la vigilancia anónima del *hay* no ha sido buscado como *pensamiento* o como *conciencia*, o como espíritu. Nuestra investigación no partía de la antigua oposición del yo y del mundo. Se trataba de determinar la significación de un hecho mucho más general: de la aparición misma de un existente, de un sustantivo en el seno de esta existencia impersonal que, en rigor, no se puede nombrar, pues es puro verbo. El verbo no es simplemente el nombre de una acción como el nombre es nombre de una cosa. La función del verbo no consiste en nombrar, sino en producir el lenguaje, es decir, en aportar los gérmenes de la poesía que trastorna a los «existentes» en su posición y en su positividad misma.

Hemos descrito la impersonalidad del *hay* en los términos más radicales: no era sólo cuestión de impersonalidad en el sentido, por ejemplo, en que es impersonal el Dios de Spinoza; o el mundo y las cosas inanimadas; o el objeto por oposición al sujeto; o la extensión por oposición al pensamiento; o la materia por oposición al espíritu. Todos estos seres son ya personales, pues son existentes, pues suponen

ya la categoría del sustantivo en el que se sitúan. Buscábamos la aparición misma del sustantivo. Y para indicar esa aparición hemos recuperado el término *hipóstasis* que, en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente. La significación ontológica del *ente* en la economía general del ser —que Heidegger pone simplemente al lado del ser por medio de una distinción— se encuentra, de esta manera, deducida. Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente —lo que es— es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su* ser.

Pero si hemos buscado la hipóstasis y no la conciencia, hemos encontrado la conciencia. La hipóstasis, el existente, es una conciencia, puesto que la conciencia está localizada y puesta, y puesto que mediante el acto sin trascendencia de la posición, aquélla viene al ser a partir de sí y desde ese momento se refugia del ser en sí; puesto que —y es éste otro momento de la misma situación— ella está presente, es decir, viene de nuevo al ser a partir de sí. El presente no es una porción de la duración, es una función de ésta: es esta venida a partir de un sí mismo, esta apropiación de la existencia mediante un existente que es el «yo». Conciencia, posición, presente, «yo», no son inicialmente —aunque lo sean finalmente— existentes. Son acontecimientos mediante los que el verbo innombrable *ser* se muda en sustantivo. Son la hipóstasis.

i) *Hipóstasis y libertad*

Pero esta frontera del inconsciente a la que se atiene la conciencia y que define el acontecimiento ontológico de la conciencia no es la frontera de la negación. El sueño es una modalidad del ser cuando el ser se retira de sí mismo y cuando se libera de su propio dominio sobre sí mismo. Libertad que no hace intervenir a la nada, que no es «aniquilación», como se dice hoy. Pero, en compensación, libertad que no es más que «pensamiento». Sin ignorar el acontecimiento del sueño, hay que advertir que en este acontecimiento mismo está ya inscrito su fracaso. El sueño frágil, sueño de alas ligeras, es un estado segundo.

Si mediante la conciencia surge un existente, la subjetividad —como preeminencia del sujeto sobre el ser— no es todavía la libertad. En la hipóstasis del instante —donde su dominio, su potencia, su virilidad de sujeto se manifiestan como ser en un mundo; donde la intención es para él olvido de sí en la luz y el deseo de las cosas, en la abnegación de la caridad y del sacrificio, —es posible distinguir el retorno del *hay*. La hipóstasis, al participar en el *hay*, se reencuentra como soledad, como lo definitivo del encadenamiento de un yo a su sí mismo. El mundo y el saber no son acontecimientos en los que la punta de la existencia está embotada en un yo que sería absolutamente dueño del ser, que estaría absolutamente detrás de él. El *yo* retrocede con respecto a su objeto y con respecto a sí mismo, pero esa liberación con respecto a sí aparece como una tarea infinita. El *yo* tiene siempre puesto un pie en su propia existencia. Exterior con respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre. Esta imposibilidad que tiene el yo de no ser

sí mismo es la marca de lo radicalmente trágico del yo, el hecho de que está clavado a su ser.

La libertad de la conciencia no es incondicional. Dicho de otro modo, la libertad, que alcanza su realización en el conocimiento, no sustrae de todo destino al espíritu. Esta libertad misma es un momento de un drama más profundo, que no se representa entre el sujeto y los objetos —cosas o acontecimientos—, sino entre el espíritu y el hecho del *hay* que aquél asume. Ese drama se representa en nuestro nacimiento perpetuo.

La libertad del saber y de la intención es negativa. Es el no-compromiso. Pero ¿cuál es la significación del no-compromiso en la aventura ontológica? Es el rechazo de lo definitivo. El mundo me ofrece un tiempo en que yo recorro los diferentes instantes y, gracias a la evolución que se me ofrece, yo no soy en ningún momento definitivo. Siempre sucede que arrastro mi pasado, del que cada instante es definitivo. Me queda entonces en este mundo de luz donde todo está dado, pero donde todo es distancia, el poder de no tomar nada o de hacer como si no hubiese tomado nada. El mundo de la intención y del deseo es precisamente la posibilidad de una libertad así. Pero esa libertad no me arranca de lo que tiene de definitivo mi propia existencia, del hecho de que yo estoy para siempre conmigo mismo. Y eso definitivo es la soledad.

El mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Iluminados por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí. En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*.

La soledad no es maldita por sí misma, sino por su significación ontológica de lo definitivo. Alcanzar al otro no se justifica por sí mismo. No es sacudir mi tedio. Es, ontológicamente, el acontecimiento de la más radical de las rupturas de las categorías mismas del yo, pues es, para mí, estar en otra parte que en sí mismo, es ser perdonado, no ser una existencia definitiva. La relación con el otro no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad, ni como la comunión con él alrededor de algún tercer término.

No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz. Digamos, como avance, que el plano del *eros* permite entreverlo, que el otro por excelencia es lo femenino, por medio de lo cual un tras-mundo prolonga el mundo. El amor en Platón, hijo de la necesidad, conserva los rasgos de la indigencia. Su negatividad es el simple «menos» de la necesidad, y no el movimiento mismo hacia la alteridad. El *eros*, separado de la interpretación platónica que desconocía totalmente el papel de lo femenino, es el tema de una filosofía que, desligada de la soledad de la luz, y, por consiguiente, de la fenomenología propiamente hablando, nos ocupará en otro lugar. La descripción fenomenológica que, por definición, no podría abandonar la luz, es decir, al hombre solo encerrado en su soledad, la angustia y la muerte-fin, cualesquiera que sean los análisis de la relación con el otro que aporte esa descripción, no basta. En cuanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo.

3º *Hacia el tiempo*

Pensamos —y ése es el tema fundamental de la concepción del tiempo que orienta estas investigaciones— que el tiempo no traduce la insuficiencia de la relación con el ser que se lleva a cabo en el presente, sino que está llamado a remediar el exceso del contacto definitivo que lleva a cabo el instante. La duración en otro plano que el del ser —pero sin destruir el ser— resuelve la tragicidad del ser. Pero aunque el desarrollo de este tema supera los límites planteados en este estudio, no podemos evitar algún bosquejo, aunque sea muy sumario, de la perspectiva en que se sitúan los temas acerca del «yo» y el «presente» que acabamos de plantear.

a) *El «yo» como sustancia y el saber*

En la corriente de la conciencia que constituye nuestra vida en el mundo, el yo se mantiene como algo idéntico a través de la multiplicidad cambiante del devenir. Cualesquiera que sean las huellas que la vida imprime en nosotros, modificando nuestras costumbres y nuestro carácter, cambiando constantemente el conjunto de los contenidos que conforman nuestro ser, algo invariable permanece. El «yo» sigue estando ahí para anudar entre sí los hilos multicolores de nuestra existencia.

¿Qué significa esa identidad? Nos vemos llevados a considerarla como la identidad de una sustancia. El «yo» sería un punto indestructible, del que emanan actos y pensa-

mientos, cuyas variaciones y cuya multiplicidad no le afectarían. Pero ¿puede no afectar la multiplicidad de los accidentes a la identidad de la sustancia? Las relaciones de la sustancia con los accidentes son otras tantas modificaciones de esta sustancia, y desde ese momento la idea de sustancia aparece en una regresión al infinito. Es entonces cuando la noción del saber permite mantener la identidad de la sustancia bajo la variación de los accidentes. El saber es una relación con aquello que, por excelencia, permanece exterior, la relación con aquello que queda fuera de toda relación, un acto que mantiene al agente fuera de los acontecimientos que él lleva a cabo. La idea del saber —relación y acto sin par— permite fijar la identidad del «yo», guardarlo encerrado en su secreto. El «yo» se mantiene bajo las variaciones de la historia que le afecta en cuanto objeto, pero sin afectarlo en su ser. Es entonces idéntico porque es conciencia. La sustancia por excelencia es el sujeto. El saber es el secreto de su libertad con respecto a todo lo que le ocurre. Y su libertad garantiza su identidad. Es gracias a la libertad del saber como el «yo» puede permanecer como una sustancia bajo los accidentes de su historia. La libertad del «yo» es su sustancialidad; no es sino otra palabra para expresar el hecho de que la sustancia no está implicada en la variación de sus accidentes. Lejos de superar la concepción sustancialista del yo, el idealismo la preconiza de una forma radical. El *yo* no es una sustancia dotada de pensamiento; es sustancia porque está dotado de pensamiento.

b) *El «yo» como identificación y encadenamiento a sí*

Pero la interpretación idealista de la identidad del «yo» utiliza la idea lógica de la identidad, desligada del acontecimiento ontológico de la identificación de un existente. La identidad, en efecto, es lo propio, no ya del verbo *ser*, sino de

lo que es; de un nombre que se ha desprendido del rumor anónimo del *hay*. La identificación es precisamente la posición misma de un ente en el seno del ser anónimo e invasor. No se puede, pues, definir el sujeto mediante la identidad, puesto que la identidad encierra el acontecimiento de la identificación del sujeto.

Este acontecimiento no se produce en el aire; hemos mostrado que es la obra de la posición, y la función misma del presente que, en el tiempo, a partir del cual se lo aborda habitualmente, es la negación o la ignorancia del tiempo, pura referencia a sí mismo, hipóstasis. En cuanto referencia a sí mismo en un presente, el sujeto idéntico es ciertamente libre con respecto al pasado y al porvenir, pero sigue siendo tributario de sí mismo. La libertad del presente no es ligera como la gracia, sino un peso y una responsabilidad. Se articula en un encadenamiento positivo a sí: el yo es irremisiblemente sí mismo.

Considerar la relación entre *yo* y *sí mismo* como constitutiva de la fatalidad de la hipóstasis no es convertir una tautología en un drama. Ser yo comporta un encadenamiento a sí, una imposibilidad de deshacerse de sí. El sujeto retrocede ciertamente con respecto a sí, pero ese movimiento de retroceso no es la liberación. Es como si se le dejase cuerda a un prisionero sin desatarlo.

El encadenamiento a sí es la imposibilidad de deshacerse de sí mismo. No sólo encadenamiento a un carácter, a unos instintos, sino una asociación silenciosa consigo mismo, donde es perceptible una dualidad. Ser yo no es sólo ser para sí, es también ser consigo. Cuando Orestes dice: «...Y salvarme de mí mismo todos los días», o cuando Andrómaca se lamenta: «Cautiva, siempre triste, inoportuna para mí misma», la relación consigo mismo que expresan esas palabras sobrepasa la significación metafórica. No expresa la

oposición en el alma de dos facultades: voluntad y pasión, razón y sentimiento. Cada una de esas facultades encierra enteramente al yo. Todo Racine está ahí. El personaje de Corneille es ya dueño de sí mismo al igual que del universo. Es héroe. Su dualidad es superada por el mito al que aquél se conforma: honor o virtud. El conflicto está fuera de él, él participa en el conflicto por la elección que hará. En Racine el velo del mito se desgarra. El héroe es desbordado por sí mismo. Ahí está su tragedia: el sujeto existe a partir de sí, y ya consigo o contra sí. Aun siendo libertad y comienzo, es portador de un destino que domina ya esta libertad misma. Nada es gratuito. La soledad del sujeto es más que un aislamiento de un ser, la unidad de un objeto. Se trata, si cabe decirlo, de una soledad de dos; ese otro que yo corre como una sombra que acompaña al yo. Dualidad del tedio, distinta de la socialidad que conocemos en el mundo y hacia la cual el yo huye de su tedio; distinta también de la relación con el otro que separa desprende el yo de su sí mismo. Dualidad que despierta la nostalgia de la evasión, pero a la que ningún cielo desconocido, ninguna tierra nueva llegarán a satisfacer, pues en nuestros viajes nos llevamos a nosotros mismos.

c) *El pensamiento de una libertad y el tiempo*

Pero para que esta carga y este peso sean posibles en cuanto carga, hace falta que el presente sea también la concepción de una libertad. Concepción, no la libertad misma. No se puede sacar de la experiencia de la servidumbre la prueba de su contrario. El *pensamiento* de una libertad bastaría para dar cuenta de ella, pensamiento que, por sí mismo, impotente para con el ser, muestra lo que la expresión «el acto del pensamiento» tiene de metafórica. El pensamiento o la esperanza de la libertad explican la desesperación que caracteri-

za en el presente el empeño en la existencia. Ese pensamiento está constituido por el centelleo mismo de la subjetividad que se retira de su empeño sin destruirlo. Eso es el pensamiento de la libertad que es sólo pensamiento: el recurso al sueño, a la inconsciencia, fuga y no evasión; divorcio ilusorio entre *yo* y *sí mismo*, que acabará con una recuperación de la existencia en común; libertad que no supone una nada en la que aquélla se arroja, que no es, como en Heidegger, un acontecimiento de *aniquilación*, sino que se produce en lo «lleno» mismo del ser gracias a la situación ontológica del sujeto. Pero, solamente esperanza de la libertad, y no libertad con respecto al empeño, este pensamiento llama a las puertas cerradas de otra dimensión: presiente un modo de existencia donde nada es definitivo, y que contrasta con la subjetividad definitiva del «yo». Acabamos de designar el orden del tiempo.

La distinción que hemos establecido entre la liberación y el simple pensamiento de una liberación prohíbe toda deducción dialéctica del tiempo a partir del presente. La esperanza de un orden en el que el encadenamiento a sí del presente pueda desanudarse no fuerza todavía ese desenlace. No hay ningún exorcismo dialéctico en el hecho de que el «yo» conciba una libertad. No basta con concebir una esperanza para desencadenar un porvenir.

d) *Tiempo de la redención y tiempo de la justicia*

Pero aun siendo impotente para desencadenarlo, ¿en qué sentido la esperanza orienta el tiempo? ¿Es ésta, estando vuelta hacia el porvenir, la espera de acontecimientos felices que puedan producirse en él? Pero la espera de acontecimientos felices no es por sí misma esperanza. El acontecimiento puede aparecer como posible, en virtud de razones

positivamente perceptibles en el presente, y entonces se espera con más o menos certeza un acontecimiento que no comporta esperanza más que en la medida en que es incierto. Lo que constituye la agudeza de la esperanza es la gravedad del instante donde aquél se lleva a cabo. Lo irreparable es su atmósfera natural. La esperanza sólo es esperanza cuando ya no está permitida. Ahora bien, lo que es irreparable en el instante de esperanza es su presente mismo. El porvenir puede aportar un consuelo o una compensación a un sujeto que sufre en el presente, pero el sufrimiento mismo del presente persiste como un grito cuyo eco resonará para siempre en la eternidad de los espacios. Así ocurre por lo menos en la concepción del tiempo calcada de nuestra vida en el mundo, que llamamos, por las razones que se verán, el tiempo de la economía.

Efectivamente, en el mundo, el tiempo mismo está dado. El esfuerzo del presente se descarga del peso del presente. Lleva en él el eco del deseo y los objetos le están dados «en compensación». Esos objetos no aflojan la torsión del instante sobre sí mismo, sino que lo indemnizan. La penalidad queda vaciada de sus exigencias profundas. El mundo es la posibilidad del salario. En la sinceridad de la intención que excluye todo equívoco, el *yo* es ingenuo. Éste se desinteresa del apego definitivo a sí. El tiempo, en el mundo, seca todas las lágrimas, es el olvido de ese instante imperdonado, y de esa pena que nada podrá compensar. Todas las implicaciones del yo, todas sus inquietudes por sí mismo, toda la mascarada en que su rostro no llega a despojarse de las máscaras, pierden importancia.

La alternancia de esfuerzos y de distracciones en que gozamos del fruto de los esfuerzos, constituye el tiempo mismo del mundo. Es monótono, puesto que sus instantes son equivalentes. Va hacia un domingo, puro ocio donde el

mundo está dado. El domingo no santifica la semana, sino que la compensa. La situación, o el empeño en la existencia que es el esfuerzo, se rechazan, se compensan y se amortizan, en lugar de repararlos en su presente mismo: es la actividad económica.

Desde ese momento, el mundo económico no abarca sólo nuestra vida llamada material, sino todas las formas de nuestra existencia donde la exigencia de salvación se había convertido en mercancia, donde Esaú ha vendido ya su derecho de primogenitura. El mundo es el mundo laico en que el «yo» acepta el salario. La misma vida religiosa, cuando se comprende en esa categoría del salario, es económica. El útil está al servicio de esta aspiración al objeto como aspiración a un salario. No tiene nada que ver con la ontología, está subordinado al deseo. No suprime solamente el incómodo esfuerzo, sino el tiempo de espera. En la civilización moderna, no se limita a prolongar la mano para permitirle alcanzar lo que ésta no alcanza; permite alcanzarlo más deprisa, es decir, suprime en el acto el tiempo que el acto está llamado a asumir. El útil suprime los tiempos intermedios, condensa la duración. Los útiles modernos son máquinas, es decir, sistemas, disposiciones, conjuntos, coordinaciones: instalaciones de iluminación, teléfonos automáticos, coordinación del ferrocarril y de la carretera. La multiplicidad de órganos es el rasgo esencial de la máquina. Esa multiplicidad resume los instantes. Produce la velocidad, se hace eco de la impaciencia del deseo.

Pero ese tiempo de la compensación no basta para la esperanza. A ésta no le basta con que se sequen las lágrimas o con que la muerte sea vengada; ninguna lágrima debe perderse, ninguna muerte debe quedar sin resurrección. Así, pues, la esperanza no se contenta con un tiempo compuesto de instantes separados, dados a un yo que los recorre para recoger

en el instante siguiente, tan impersonal como el primero, el salario por su penalidad. El verdadero objeto de la esperanza es el Mesías o la salvación.

La caricia del consolador que nos roza en el dolor no promete el fin del sufrimiento, no anuncia compensación, no concierne, en su contacto, al *después* del tiempo económico; tiene que ver con el instante mismo del dolor que, entonces, ya no está condenado a sí mismo, y que, llevado «a otra parte» por el movimiento de la caricia, se libera de la tenaza del «sí mismo», encuentra «aire fresco», una dimensión y un porvenir. O, más bien, esa caricia anuncia algo más que un simple porvenir, anuncia un porvenir en el que el presente gozará del beneficio de una revocación. Este efecto de la compasión, que es de los más conocidos, es puesto habitualmente como el hecho primero de la psicología, gracias al cual uno da una explicación. De hecho es infinitamente misterioso.

La pena no se redime. Así como la felicidad de la humanidad no justifica la desgracia del individuo, la retribución en el porvenir no agota las penas del presente. No hay justicia que pueda repararla. Habría que poder volver a ese instante o poder resucitarlo. Esperar es, pues, esperar la reparación de lo irreparable, es, así, esperar para el presente. Se piensa por lo común que esa reparación es imposible en el tiempo y que sólo la eternidad, donde los instantes distintos en el tiempo son indiscernibles, es el lugar de la salvación. Y ese recurso a la eternidad, que no nos parece indispensable, da testimonio al menos de la exigencia imposible de la salvación que debe concernir al instante mismo del dolor y no sólo dar compensación. ¿No consiste la esencia del tiempo en responder a esa exigencia de salvación? ¿No escamotea el análisis del tiempo económico, exterior al sujeto, la estructura esencial del tiempo por medio de la cual el pre-

sente no es sólo indemnizado sino resucitado? ¿No es el porvenir ante todo una resurrección del presente?

e) *El «yo» y el tiempo*

Pensamos que el tiempo es precisamente eso. Aquello que se llama «el instante siguiente» es rescisión del empeño irrescindible de la existencia fijada en el instante, la resurrección del «yo». Pensamos que en el instante siguiente, el «yo» no entra idéntico e imperdonado —simple avatar— para tener una nueva experiencia cuya novedad no lo desembaraza de su encadenamiento a sí ; sino que su muerte en el intervalo vacío habrá sido la condición de un nuevo nacimiento y que el «en otra parte» que se le abre no será solamente un «destierro», sino un «en otra parte que en sí mismo», sin que se abisme, no obstante, en lo impersonal o en lo eterno. El tiempo no es una sucesión de los instantes que desfilan ante un yo, sino la respuesta a la esperanza para el presente que, en el presente, expresa precisamente el «yo» equivalente al presente. Toda la agudeza de la esperanza en la desesperanza depende de la exigencia del rescate del instante mismo de la desesperanza. Conviene partir de la esperanza para el presente como de un hecho primero para comprender el misterio de la obra del tiempo. La esperanza espera para el presente mismo. El martirio no queda en el pasado para dejarnos un derecho a un salario. En el momento mismo en que todo está perdido, todo es posible.

En suma, no se trata de impugnar el tiempo de nuestra existencia concreta, constituido por una serie de instantes en relación con la cual el «yo» es exterior. Tal es, en efecto, el tiempo de la vida económica donde los instantes son equivalentes, y a través de los cuales el «yo» circula, para asegurar su conexión. El tiempo es ahí la renovación del sujeto,

pero esa renovación no expulsa el tedio. No desembaraza al yo de su sombra. De lo que se trata es de preguntarse si el acontecimiento del tiempo no puede vivirse más profundamente como la resurrección del instante irreemplazable. En el lugar del «yo» que circula en el tiempo, ponemos el «yo» como el fermento mismo del tiempo en el presente, el dinamismo del tiempo. No el de la progresión dialéctica, ni el del éxtasis, ni el de la duración, donde el presente se apoya en el porvenir y donde, por consiguiente, no tiene entre su ser y su resurrección el intervalo de la nada indispensable. El dinamismo del «yo» reside en la presencia misma del presente, en la exigencia que esta presencia implica. Exigencia que no concierne a la perseverancia en el ser, ni, propiamente hablando, a la destrucción imposible de esta presencia, sino al desenlace del nudo que en ella se anuda: lo definitivo que su evanescencia no desata. Exigencia de un recomienzo de ser y en cada recomienzo esperanza de lo no-definitivo suyo. El «yo» no es el ser que, residuo de un instante pasado, intenta un instante nuevo. Es esta exigencia de lo no-definitivo. *La «personalidad» del ser es su necesidad misma del tiempo* como de una fecundidad milagrosa en el instante mismo mediante el cual él recomienza como otro.

Pero esta alteridad no puede él dársela. La imposibilidad de constituir el tiempo dialécticamente es la imposibilidad de salvarse por sí mismo y de salvarse completamente solo. El «yo» no es independiente de su presente, no puede recorrer por sí solo el tiempo, encontrar su recompensa negando simplemente el presente. Al situar lo trágico humano en lo definitivo del presente, al poner la función del *yo* como inseparable de eso trágico, no le encontramos al sujeto los medios de su salvación. Ésta sólo puede venir de otra parte, cuando todo en el sujeto es aquí.

f) *El tiempo y el Otro*

En efecto, ¿cómo surgiría el tiempo en un sujeto solo? El sujeto solo no puede negarse, no tiene la nada. La alteridad absoluta del otro instante —si es que en cualquier caso el tiempo no es la ilusión de un estancamiento— no puede encontrarse en el sujeto que es definitivamente *él mismo*. Esa alteridad no me viene sino del otro. ¿No será la socialidad, más que la fuente de nuestra representación del tiempo, el tiempo mismo? Si el tiempo se constituye por medio de mi relación con el otro, el tiempo es exterior a mi instante, pero es también otra cosa que un objeto dado a la contemplación. La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro, es decir, un diálogo que debe estudiarse a su vez en términos distintos a los de la dialéctica del sujeto solo. La dialéctica de la relación social nos proporcionará un encadenamiento de conceptos de un tipo nuevo. Y la nada necesaria al tiempo —de la que el sujeto es incapaz— viene de la relación social.

La filosofía tradicional —incluidos Bergson y Heidegger— se mantenía en la concepción de un tiempo, o bien puramente exterior al sujeto, un tiempo objeto, o bien enteramente contenido en el sujeto. Pero se trataba siempre de un sujeto solo. El yo completamente solo —la mónada— tenía ya un tiempo. La renovación que aporta el tiempo se presentaba a la filosofía clásica como un acontecimiento del que puede darse cuenta por medio de la mónada: la negación. En la indeterminación de la nada, en la que acaba el instante que se niega a la aproximación del instante nuevo, el sujeto extraía su libertad. La filosofía clásica dejaba de lado la libertad que no consiste en negarse, sino en hacerse *perdonar* su ser, por la alteridad misma del otro. Aquella filosofía subestimaba, en el diálogo mediante el cual el otro nos libera, la alteridad del otro, porque pensaba que hay un diá-

logo silencioso del alma consigo misma. A fin de cuentas, el problema del tiempo está subordinado a la revalorización de los términos originales en los que hay que pensar el diálogo.

g) *Con el Otro y de cara al Otro*

La relación social no es inicialmente una relación con lo que desborda al individuo, con algo más que la suma de los individuos y superior al individuo, en el sentido de Durkheim. Ni la categoría de la cantidad, ni siquiera la de la cualidad, permiten describir la alteridad del otro, el cual no es simplemente de otra cualidad que yo, sino que lleva consigo, si cabe decirlo, la alteridad como cualidad. Todavía menos consiste lo social en la imitación de lo semejante. En esas dos concepciones se persigue la sociabilidad como un ideal de fusión. Se piensa que mi relación con el otro tiende a que me identifique con él, hundiéndome en la representación colectiva, en un ideal común o en un gesto común. La colectividad es quien dice «nosotros», quien siente al otro al lado de sí, y no de cara a sí. Es también la colectividad quien se establece necesariamente alrededor de un tercer término que sirve de intermediario, que proporciona lo común de la comunión. El *Miteinandersein* heideggeriano sigue siendo también la colectividad del *con*, y es *alrededor* de la «verdad» como se revela en su forma auténtica. Es colectividad alrededor de algo común. Además, como en todas las filosofías de la comunión, la socialidad en Heidegger se reencuentra íntegramente en el sujeto solo, y es en términos de soledad como se prosigue el análisis del *Dasein*, en su forma auténtica.

A esta colectividad de camaradas oponemos nosotros la colectividad del yo-tú que la precede. No es una participación en un tercer término —persona intermediaria, verdad,

dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida—, es decir, no es una comunión. Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde ese momento, lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables. El otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, es «la viuda y el huérfano». No hay hipocresía más grande que la que ha inventado la caridad bien entendida. O bien el otro es el extranjero, el enemigo, el poderoso. Lo esencial es que tiene esas cualidades gracias a su alteridad misma. El espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico. La exterioridad del otro no es simplemente el efecto del espacio que mantiene separado aquello que, mediante el concepto, es idéntico, ni tampoco una diferencia cualquiera de acuerdo con el concepto que se manifestaría mediante una exterioridad espacial. Es precisamente en cuanto irreductible a esas dos nociones de exterioridad, por lo que la exterioridad social es original y nos hace salir de las categorías de unidad y de multiplicidad que valen para las cosas, es decir, que valen en el mundo de un sujeto aislado, de un espíritu solo. La intersubjetividad no es simplemente la aplicación de la categoría de la multiplicidad al dominio del espíritu. Nos la proporciona el Eros, donde, en la proximidad del otro, se mantiene íntegra la distancia, cuya parte patética está producida, a la vez, por esa proximidad y por esa dualidad de los seres. Aquello que es presentado como el fracaso de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación; esta ausencia del otro es precisamente su presencia como otro. El otro es el prójimo —pero la proximidad no es una degradación o una etapa de la fusión. En la reciprocidad de las relaciones, característica de la civilización, se olvida la asimetría de la relación intersubjetiva. La reciprocidad de la civilización —el reino de los

fines en que cada uno es a la vez fin y medio, nadie y personal[1], es una nivelación de la idea de fraternidad, que es un resultado y no un punto de partida, y que remite a todas las implicaciones del eros. En efecto, para situarse en la fraternidad, y para ser uno mismo el pobre, el débil y el digno de lástima, hace falta el intermedio del padre; y hace falta, para postular al padre, que no es simplemente una causa o un género, la heterogeneidad entre yo y el otro. Esta heterogeneidad y esta relación entre los géneros a partir de los cuales deben comprenderse la sociedad y el tiempo, nos conducen al umbral de otro trabajo. Al cosmos que es el mundo de Platón se contrapone el mundo del espíritu, donde las implicaciones del eros no se reducen a la lógica del género, en la que lo *mismo* substituye al yo y lo *otro* al otro. La originalidad de la contrariedad y de la contradicción del eros se le ha escapado a Heidegger, quien, en sus cursos, tiende a presentar la diferencia de los sexos como una especificación de un género. Es en el eros donde la trascendencia puede pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado en el ser, y que retorna fatalmente a sí, otra cosa que ese retorno: desembarazarlo de su sombra. Decir simplemente que el yo sale de sí mismo es una contradicción, puesto que al salir de sí, el yo se arrebata, a no ser que se abisme en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, —de tener un hijo.

---

[1] En el libro de Maurice BLANCHOT: *Aminadab* [Trad., Ed. Alfaguara, Madrid, 1981], la descripción de esta situación de reciprocidad es llevada hasta la pérdida de identidad personal.

Conclusión

Tener tiempo y una historia es tener un porvenir y un pasado. No tenemos presente. Se nos escapa entre los dedos. Sin embargo, en el presente es donde estamos, y donde podemos tener pasado y porvenir. Esta paradoja del presente —todo y nada— es tan vieja como el pensamiento humano. La filosofía moderna ha intentado resolverla preguntándose precisamente si es en el presente donde *somos*, e impugnando esa evidencia. El hecho original sería la existencia en donde pasado, presente y porvenir se encuentran empeñados a la vez, sin que el presente tenga ningún tipo de privilegio para alojar esa existencia. El presente puro sería una abstracción: el presente concreto, grávido de todo su pasado, se lanza ya hacia el porvenir, está antes y después de sí mismo. Suponer la existencia humana como si ésta tuviera una fecha, como si estuviera situada en un presente, sería cometer el pecado más grave contra el espíritu, el pecado de la reificación, sería arrojarlo al tiempo de los relojes hecho para el sol y los trenes.

El cuidado de evitar la reificación del espíritu, de restituirle en el ser un lugar sin par e independiente de las categorías que valen para las cosas, anima, desde Descartes a Heidegger, toda la filosofía moderna. Pero en este cuidado, el presente, con lo que éste evoca de estático, se encontró englobado en el dinamismo del tiempo, definiéndose por medio de un juego de pasado y de porvenir, del que en adelante no cabe ya separarlo para examinarlo aparte. Y, sin

embargo, la existencia humana comporta un elemento de estabilidad —consiste en ser el *sujeto* de su devenir. Se puede decir que la filosofía moderna ha sido llevada poco a poco a sacrificar a la espiritualidad del sujeto su subjetividad misma, es decir, su sustancialidad.

De ahora en adelante resulta imposible pensar la sustancia como la persistencia bajo el raudal del devenir de un *substratum* invariable, pues entonces no se comprendería la relación de ese *substratum* con el devenir, relación que afectaría a la subsistencia de éste. A no ser que se sitúe la sustancia como noúmeno fuera del tiempo. Pero entonces el tiempo dejaría de jugar un papel esencial en la economía del ser.

¿Cómo comprender la subjetividad sin situarla, no obstante, fuera del devenir? Retornando al hecho de que los instantes del tiempo no son a partir de una serie infinita en donde ellos aparecen, sino que pueden también ser a partir de ellos mismos. La manera que el instante tiene de ser a partir de sí mismo, de romper con el pasado del que procede, es el hecho de que él es presente.

El instante presente constituye el sujeto que se pone, a la vez, como dueño del tiempo y como implicado en el tiempo. El presente es el comienzo *de un ser*. Las fórmulas que constantemente retornan en esta exposición, como «el hecho de...», «el acontecimiento de...», «el llevarse a cabo de...» intentan traducir esa trasmutación del verbo en sustantivo, intentan expresar los seres en el instante de su hipóstasis, donde, aún moviéndose, son ya sustancia. Esas fórmulas se adecúan a un método general que consiste en abordar los estados como acontecimientos. La verdadera sustancialidad del sujeto consiste en su *sustantividad*: en el hecho de que no sólo hay anónimamente ser en general, sino que hay seres

susceptibles de nombres. El instante rompe el anonimato del ser en general. Es el acontecimiento por medio del cual, en el juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores, en la existencia —existentes que tienen el ser a título de atributo; atributo excepcional, ciertamente, pero atributo. Dicho de otro modo, el presente es el hecho mismo de que hay un existente. El presente introduce en la existencia la excelencia, el señorío y la virilidad incluso del sustantivo. No ésos que sugiere la noción de libertad. Cualquiera que sea el obstáculo que la existencia ofrece al existente, y la impotencia del existente, el existente es dueño de su existencia, al igual que el sujeto es dueño del atributo. En el instante el existente domina la existencia.

Pero el presente no es ni el punto de partida, ni la llegada a término de la meditación filosófica. No su llegada a término. El presente no traduce un encuentro del tiempo y de lo absoluto, sino la constitución de un existente, la posición de un sujeto. Esa posición es susceptible de una dialéctica ulterior, que el tiempo permite que se lleve a cabo. Ella la reclama. Pues el empeño en el ser a partir del presente que desgarra y reanuda la trama de lo infinito, comporta una tensión y algo así como una crispación. Es acontecimiento. La evanescencia del instante que le permite ser presente puro, no recibir su ser de un pasado, no es la evanescencia gratuita del juego o del sueño. El sujeto no es libre como el viento, sino ya un destino, un destino que aquél tiene, no por el pasado o por el porvenir, sino a partir de su presente. El empeño en el ser —si es que se libera inmediatamente del peso del pasado, el único que se advierte en la existencia— comporta un peso propio que su evanescencia no aligera, y contra el que el sujeto solo, que se constituye por medio del instante, resulta impotente. El tiempo y el Otro son necesarios para su liberación.

El presente no es el punto de partida. Esta tensión, este acontecimiento de la posición, esta *estancia* del instante, no equivale ni a la abstracta posición del yo idealista, ni al empeño en el mundo del *Dasein* heideggeriano, que desborda siempre el *hic* y el *nunc*. Esa estancia es el hecho de ponerse en el suelo, en este *aquí* inalienable que es la base. Y que permite dar cuenta de la sustancialidad y de la espiritualidad del sujeto. En la posición, en la relación que lleva a cabo con el lugar, en el *aquí*, tendremos el acontecimiento por medio del cual la existencia en general, anónima e inexorable, se abre para dejar sitio a un dominio privado, a una interioridad, al inconsciente, al sueño y al olvido a los que la conciencia, siempre despertar, llamamiento y reflexión, está adosada. El acontecimiento del instante, la sustantividad, contiene la posibilidad de existir en el umbral de una puerta detrás de la cual puede uno retirarse —algo que el pensamiento moderno ha presentido detrás de la conciencia. La conciencia no es sólo incompleta sin su trasfondo de «inconsciente», de «sueño» y de misterio. Su acontecimiento mismo de conciencia consiste en *ser* disponiéndose una puerta de salida, en retirarse ya como en esos intersticios del ser donde se mantienen los dioses epicúreos, y en arrancarse así de la fatalidad de la existencia anónima. Luz centelleante, cuyo resplandor mismo consiste en extinguirse, que a la vez es y no es.

Al insistir en la noción de posición, no oponemos al *cogito*, que es esencialmente pensamiento y conocimiento, alguna voluntad o sentimiento, o cuidado, que serían más fundamentales que el pensamiento. Pensamos, por el contrario, que los fenómenos de luz y de claridad —y el de libertad que es solidario de aquellos— dominan tanto la voluntad como

el sentimiento; que los sentimientos están constituidos según el modelo «afuera-adentro» y han podido ser considerados, hasta cierto punto con razón, por parte de Descartes y Malebranche, como «pensamientos oscuros», como «noticias» sobre lo exterior que afecta a nuestros cuerpos; pensamos que la voluntad en movimiento desde dentro hacia afuera presupone ya el mundo y la luz. Sentimientos y voluntad están después del *cogito*. Voluntad y sentimiento habían sido considerados desde Descartes a Heidegger en la perspectiva del *cogito*. Se buscaba en ellos siempre el objeto: el *cogitatum*; se los analizaba como aprehensiones.

Pero detrás del *cogito*, o más bien en el hecho de que el *cogito* se reduce a «una cosa que piensa», distinguimos una situación que precede a la escisión del ser en un «adentro» y un «afuera». La trascendencia no es la andadura fundamental de la aventura ontológica. Está fundada en la no-trascendencia de la posición. La «oscuridad» de los sentimientos, lejos de ser una simple negación de la claridad, levanta acta de ese acontecimiento anterior.

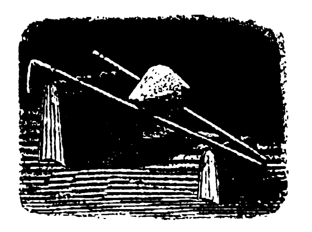
La afirmación del yo en cuanto sujeto nos ha llevado a concebir la existencia según un modelo distinto al del éxtasis. Asumir la existencia no es entrar en el mundo. La pregunta «¿qué es existir?», verdaderamente distinguida de la pregunta «¿cómo está constituido el objeto que existe?», el problema ontológico, se plantea antes de la escisión del ser en un afuera y un adentro. La inscripción en el ser no es una inscripción en el mundo. La vía que lleva del sujeto al objeto, del yo hacia el mundo, de un instante a otro, no atraviesa la posición en donde un ser es situado en la existencia y que se revela en la inquietud que inspira al hombre su propia existencia, la extrañeza del hecho hasta entonces tan familiar de que está ahí, la necesidad, tan ineluctable, tan

habitual, pero bruscamente tan incomprensible, de asumir esta existencia. Éste es, en suma, el verdadero problema del destino del hombre que se burla de toda ciencia e incluso de toda escatología o teodicea. No consiste en preguntar qué «historias» le pueden suceder al hombre, ni cuáles son los actos conformes a su naturaleza, ni siquiera cuál es su lugar en lo real. Todas estas preguntas se plantean ya en el cosmos dado del racionalismo griego, en el teatro del mundo, en donde los sitios están ya completamente preparados para acoger los existentes. El acontecimiento que buscábamos es anterior a ese emplazamiento. Concierne a la significación del hecho mismo de que en el ser hay entes.

Este libro se terminó

de imprimir el 13 de Septiembre de 2000,

con una tirada inicial de 1.000 ejemplares.



Hay (la corriente anónima del ser)

Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero ese ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta como el «silencio de los espacios infinitos» del que habla Pascal. *Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal, como «llueve» o «hace calor». Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior –si nos atenemos a ese término– permanece sin correlación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente.

EMMANUEL LÉVINAS
De la existencia al existente

